BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA
16

INTRODUCCIÓN A ARISTÓTELES
Por GIOVANNI REALE

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1985



GIOVANNI REALE

INTRODUCCIÓN A ARISTÓTELES

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1985



Versión castellana de VÍCTOR BAZTERRICA, de la obra de
GIOVANNI REALE, *Introduzione a Aristotele*,
Editori Laterza, Roma [3]1982

ISBN 84-254-1488-1

 DEPÓSITO LEGAL: B. 27.528-1985 PRINTED IN SPAIN
GRAFESA – Nápoles, 249 – 08013 Barcelona

ÍNDICE

ADVERTENCIA

El presente volumen nació de una serie de investigaciones y estudios iniciados por mí hace unos 20 años aproximadamente, tanto en el plano del análisis como en el de la síntesis. Además de una serie de artículos y de ensayos en misceláneas y revistas, he dedicado a Aristóteles el volumen *Il Concetto di Filosofia Prima e l'unità della metafisica di Aristotele,* Milán 1961, ²1965, ³1967 y he traducido, con introducción y comentario analítico, la *Metafísica* para el editor Loffredo (dos volúmenes, Nápoles 1968). Siempre en relación con Aristóteles he traducido y comentado la *Metafísica* de su discípulo Teofrasto, mostrando todos los vínculos que la unen con la obra mayor del maestro. Paralelamente a esta *Introducción a Aristóteles,* publico la primera traducción italiana del *Trattato sul cosmo per Alessandro,* reivindicando la paternidad de Aristóteles para el mismo (Loffredo, Nápoles 1974).

En el plano de la síntesis me había ocupado ya de Aristóteles en el pequeño volumen *Il Motore immobile* (La Scuola, Brescia) y sobre todo en *I problemi del pensiero antico,* volumen I, *Dalle origini ad Aristotele,* Celuc, Milán ⁴1972.

Así, pues, el lector encontrará en esta *Introducción* el resultado de todos los estudios precedentes. Es evidente que he repetido aquí con ciertos retoques ya sea parcial o integralmente muchas cosas sobre las que he meditado durante largo tiempo. En especial he recogido, aunque de forma reducida, partes de mis *Problemi del pensiero antico,* mientras que todo el primer capítulo y la parte relativa a la historia del aristotelismo son enteramente nuevos.

Doy las gracias sinceramente al profesor Berti, al que debo mucho en todo lo que se refiere a la interpretación del primer Aristóteles; los resultados a los que llegó este filósofo al estudiar al Aristóteles exotérico son los mismos que he conseguido yo estudiando al Aristóteles esotérico. Le agradezco asimismo el haberme permitido inspeccionar las pruebas de imprenta de un trabajo de próxima publicación acerca de las interpretaciones de Aristóteles (que aparecerá en las *Questioni di storiografia filosofica,* bajo la dirección de V. Mathieu, La Scuola, Brescia) que me ha sido muy útil.

CAPÍTULO I

EL HOMBRE, LA OBRA Y LA FORMACIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

1. DESDE EL NACIMIENTO AL INGRESO EN LA ACADEMIA

Si se quiere lograr una exposición e interpretación correctas del pensamiento de Aristóteles, es necesario presentar previamente algunos datos esenciales referentes a su vida, a las características especiales de sus obras, a la génesis y al destino de éstas y a los correspondientes problemas de índole cronológica. En realidad, la crítica moderna ha creído poder resolver muchos de los problemas que planteaba la lectura de Aristóteles recurriendo al dato biográfico y, además, ha pensado que era capaz de resolver plenamente la *naturaleza* del pensamiento aristotélico en su *génesis.* Es cierto que esta nueva orientación de la crítica, que, como veremos, fue inaugurada por Werner Jaeger en el año 1923, ha llegado al cabo de 50 años a las columnas de Hércules, ya que ha logrado desbaratar las premisas de las que había partido y las bases sobre las cuales había trabajado; pero es cierto asimismo que se ha conseguido un resultado irreversible; se ha demostrado hasta qué punto fue absurda la actitud que, durante siglos enteros, se adoptó al estudiar Aristóteles, considerando su pensamiento como un bloque monolítico, separado de su génesis y de su historia. En especial, las nuevas interpretaciones de Aristóteles han demostrado que es imposible entender el pensamiento aristotélico, si no se parte del acontecimiento fundamental de su vida, o sea, de los 20 años transcurridos en la Academia, en la escuela de Platón. Efectivamente, en el curso de estos 20 años, a través de la constante discusión con Platón y mediante las

conocidas polémicas con los académicos, Aristóteles adquirió su conciencia filosófica, construyendo los fundamentos de su propio pensamiento. Y gran parte de los dogmas aristotélicos sólo adquieren su justa proporción y su exacto significado, si se relacionan con esta matriz académico-platónica.

Examinemos, pues, ordenadamente los principales datos de la biografía aristotélica.

Fuentes totalmente dignas de crédito señalan el primer año de la olimpiada XCIX, el 384/383 a.C., como fecha de nacimiento de nuestro filósofo[1]. Su padre se llamaba Nicómaco y pertenecía a la corporación de los asclepiadeos, es decir profesaba el arte de la medicina. Su madre se llamaba Festis y, según una tradición, también ella estaba vinculada a los asclepiadeos.

La ciudad que vio nacer a Aristóteles fue Estagira (la actual Stavros), que formaba parte del reino de Macedonia. La ciudad fue colonizada por los griegos mucho tiempo antes y en ella se hablaba un dialecto jónico. Así pues, fueron griegos los progenitores de Aristóteles y su ciudad natal profesaba desde hacia mucho tiempo la cultura griega.

El padre del filósofo, Nicómaco, que, como hemos dicho, fue médico, debió de descollar en su arte, si, como refiere la tradición, escribió libros de medicina e incluso un libro de *Física*. Y su prestigio muy alto, ya que el rey de los macedonios, Amintas, lo eligió como médico de la corte y como amigo. En la época del rey Arquelao, la residencia de los reyes macedonios fue la ciudad de Pella, por lo que Nicómaco y, por tanto, también Aristóteles, debió de residir en esta ciudad, en la corte macedónica. En todo caso, Aristóteles no pudo permenecer largo tiempo en Pella, porque murieron sus padres siendo él todavía joven.

1. Apolodoro (= fr. 38 Jacoby) en Diógenes Laercio, V,9. Todos los datos que siguen, con excepción de los señalados por Diógenes, proceden de las antiguas vidas de Aristóteles (véase Bibliografía, § II, 3), recogidos gracias a la labor fundamental realizada por I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Gotemburgo 1957. Buenas reconstrucciones modernas se encontrarán en W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlín 1923 (tr. it. *Aristotele*, Florencia 1935, reeditada varias veces), *passim*. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, tomo I, 1, introducción de R. Gauthier, Lovaina [2]1970, pág. 5ss, 30ss. I. Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, pág. 1-21. De la primera parte de la vida de Aristóteles existe una reconstrucción muy cuidadosa escrita por E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padua 1962, pág. 123ss (razones de espacio nos impiden señalar en cada caso todas las fuentes en las que nos basamos, las eventuales fuentes desacordes, las diferentes razones que favorecen la verosimilitud de aquellas a las que atribuimos mayor importancia; el lector interesado encontrará todo ello en las obras indicadas anteriormente).

De Pella, Aristóteles se trasladó quizás a Atarneo. Sabemos que, al morir sus padres, se hizo cargo de él Próxeno, que residía precisamente en esta ciudad.

De los elementos expuestos hasta ahora se pueden sacar ya algunas conclusiones útiles. Es fruto de la fantasía la pretensión de hallar en Aristóteles rasgos y caracteres no griegos, ya que sus progenitores fueron de origen griego y su patria había caído desde hacía mucho tiempo bajo la influencia griega. Su acendrado amor por las ciencias naturales, que es una característica peculiar de Aristóteles, tiene raíces bien claras en su familia, tanto por la vía paterna como materna. Asimismo, las futuras relaciones que Aristóteles sostendrá con Filipo y con Alejandro de Macedonia, a las que nos referiremos ampliamente más adelante, radican, al menos en parte, en este antiguo vínculo que su padre Nicómaco mantuvo ya con la corte macedónica. Finalmente, a su estancia en Atarneo, en la casa de su tutor Próxeno, pueden deberse de alguna forma las estrechas relaciones que, sucesivamente, Aristóteles mantendrá con Hermias, que llegaría a ser tirano de Atarneo y de Aso, como veremos más adelante.

2. El período de veinte años transcurrido en la Academia, las obras de juventud y la formación de la filosofía de Aristóteles

Para completar la educación del joven Aristóteles, que debió de manifestar bien pronto su vocación especulativa, Próxeno lo envió a Atenas, inscribiéndolo en la Academia. Para entonces, la fama de Platón y de la Academia se había extendido y consolidado en todo el mundo griego. Existen testimonios precisos y detallados acerca de este hecho. Diógenes Laercio, perteneciente al grupo de Apolodoro, escribe: «Aristóteles se encontró con Platón a la edad de 17 años y permaneció en la escuela de éste durante 20»[2]. Así, pues, es fácil calcular que Aristóteles entró en la Academia en el año 367/366 a.C. y que permaneció allí hasta el 347/346 a.C., es decir, exactamente desde la época del segundo viaje de Platón a Sicilia hasta la muerte de éste. En definitiva, Aristóteles acudió a la Academia durante el

2. Diógenes Laercio, V, 9 (Diogene Laerzio, *Vita dei filosofi*, tr. it. de M. Gigante Laterza, Bari 1962).

período de mayor esplendor de la escuela, es decir, en la época en la cual se hallaban en plena ebullición las grandes discusiones relacionadas con la revisión crítica a la que Platón sometió su propio pensamiento.

Como se sabe, Platón había fundado la Academia poco tiempo después de su primer viaje a Sicilia (388 a.C.), recurriendo al estado jurídico de una comunidad religiosa consagrada al culto de las Musas y de Apolo, señor de éstas. Ésta era una forma, más bien la única, para poder revestir de carácter legal a su escuela, que constituía algo radicalmente nuevo, y, en cuanto tal, no previsto por las leyes del Estado. Los fines de la Academia eran de carácter marcadamente político, o, por decirlo mejor, ético-político-educativo: Platón pretendía preparar a los futuros «políticos verdaderos», es decir, a los hombres que deberían ser capaces de renovar el Estado en su raíz, mediante la sabiduría y el conocimiento del Bien supremo[3]. Situada la Academia en un horizonte muy distinto del socrático, se introdujeron en ella la aritmética, la geometría, la astronomía, e incluso la medicina, a la que se consideró como una preparación necesaria para la dialéctica. En la Academia pronunciaron sus lecciones científicos ilustres, tales como Eudoxo, matemático y astrónomo. Y sabemos asimismo que dieron sus clases en este centro médicos procedentes de Sicilia. Estos personajes sin duda provocaron con su enseñanza discusiones fecundas[4]. Así, pues, el interés por las ciencias que Aristóteles recibió del ambiente familiar del que procedía pudo desarrollarse de forma adecuada en la Academia. Ya hemos dicho que en el año 367/366 Platón se encontraba en Sicilia, donde permaneció hasta los comienzos del 364. Fue Eudoxo, que era a la sazón el personaje más prominente de la escuela, el que ejerció la primera influencia decisiva sobre Aristóteles; efectivamente, el Estagirita se referirá más de una vez a Eudoxo de forma precisa. Es probable, como ha señalado alguien, que, además del ejemplo del científico-filósofo enciclopédico, haya influido en Aristóteles la exigencia reivindicada por Eudoxo de «salvar los fenómenos»[5] (era asimismo la exigencia de la Academia, pero Eudoxo la

3. Véase U. von Wilamovitz-Moellendorff, *Platon*, Berlín ⁵1959, pág. 208ss.
4. Véase Jaeger, *Aristoteles*, cit., pág. 11-27.
5. Véase Aristot. *Metaph.* A 8, *passim*.

llevó hasta las últimas consecuencias), o sea «hallar un principio que explicase los hechos, conservando intacto su modo genuino de presentarse»[6]. Por otra parte, Aristóteles no prestó oídos a las ideas filosóficas de Eudoxo; éstas diferían demasiado de las platónicas y concluían en aporías bastante más graves que las platónicas que Eudoxo pretendía corregir.

Los otros personajes importantes con los que Aristóteles debió de encontrarse inmediatamente en la Academia fueron Espeusipo, Filipo de Opunte, Erasto y Corisco. Los dos primeros llegarán a ser escolarcas de la Academia; Heraclides Póntico regirá provisionalmente este centro docente al trasladarse Platón por tercera vez a Sicilia; Filipo publicará la última de las obras platónicas, las *Leyes*; como veremos, Erasto y Corisco asociarán más íntimamente sus nombres con Aristóteles.

Sabemos poco acerca de las relaciones personales que Aristóteles mantuvo con Platón, al que, por las razones ya mencionadas, conoció cuando contaba entre 19 y 20 años. Las fuentes parecen aludir claramente a la existencia de relaciones no totalmente pacíficas.

Platón consideraba a Aristóteles bastante inteligente (si es cierto que lo llamaba con el apodo de «la inteligencia»); pero se apartaba de él a causa de su temperamento polémico y de las críticas que le dirigía el joven y audaz discípulo. La influencia de Platón sobre Aristóteles fue absolutamente determinante, no sólo durante una fase de su vida, sino siempre. Como veremos, el platonismo es el núcleo en torno al cual se constituye la especulación aristotélica. Es absolutamente cierto lo que escribe Diógenes Laercio: «Aristóteles fue el más genuino de los discípulos de Platón»[7]. En el curso de los siglos posteriores, se ha ignorado este hecho con demasiada frecuencia y desde el Renacimiento[8] muchos se han complacido demasiadas veces en contraponer a estos dos filósofos como términos de una antítesis irreductible; pero veremos que las razones de tal confusión fueron ante todo de carácter teórico, apriorístico y antihistórico.

6. Berti, op. cit., pág. 142.
7. Diógenes Laercio, V. 1.
8. Véase más adelante Apéndice II, *Historia de la proyección de Aristóteles*, § 4.

Dada la falta de documentos concretos, es imposible reconstruir con precisión la actividad de Aristóteles durante el período de 20 años transcurrido en la Academia. Sin embargo, a modo de conjetura y con un amplio margen de aproximación, es posible determinar los acontecimientos principales.

En este sentido es posible imaginar que en el trienio que discurre entre su ingreso en la Academia y el retorno de Platón de Sicilia, Aristóteles debió de estudiar ciencias matemáticas a las órdenes de Eudoxo. Antes de que Platón volviera de la isla, nuestro personaje inició probablemente el segundo ciclo de estudios que normalmente ocupaba el período comprendido entre los 20 y los 30 años de la vida de una persona según el plan general que leemos en la *República* (Aristóteles, en su calidad de extranjero, pudo ser exonerado del curso de gimnasia y del aprendizaje correspondiente). En esta fase, los jóvenes se preparaban para la dialéctica, profundizando en la naturaleza de las disciplinas ya aprendidas en la fase propedéutica y en las afinidades recíprocas de las mismas, a fin de considerar la posibilidad de trascender aquellas disciplinas para llegar al ser puro de las ideas, es decir, para entrar en la dialéctica pura[9].

No cabe duda de que el planteamiento de la *paideia* platónica sobre bases científico-dialécticas satisfizo al joven Aristóteles. Este hecho se deduce con bastante claridad de la que parece ser su primera obra, titulada *Grillo* y dedicada a la retórica. En ella Aristóteles, partiendo de una serie de escritos retóricos compuestos como homenaje a Grillo, hijo de Jenofonte, muerto en el año 362 a.C. en la batalla de Mantinea, dirigía su polémica contra la retórica entendida en forma de instigación irracional de los sentimientos, como Gorgias la había proclamado e Isócrates y su escuela la habían vuelto a proponer. Así, pues *Grillo* representa la toma de posición clara de Aristóteles en favor de la *paideia* platónica contra la *paideia* isocrática que se basaba en la retórica. La tesis que Aristóteles sostuvo, fue, al parecer, exactamente la misma que Platón había expuesto muchos años antes en *Gorgias*, la retórica no es una *tekhne*, o sea, no es un arte ni una ciencia. Como se sabe, Platón revalorizó parcialmente la retórica en *Fedro*, donde sostiene el carácter totalmente negativo y vacío de una retórica del tipo gorgiano-isocrático, mostrando que, para poder ser válida, la retórica debía basarse en la dialéctica. Así pues, también *Fedro* rebate la tesis que la retórica, entendida como instigación de los sentimientos, no es arte. Por tanto no es necesario, como pretende Jaeger, situar la composición de *Grillo* con anterioridad a la de Fedro[10]. En realidad, si Aristóteles se basó principalmente en la tesis de *Gorgias*, desarrollándola y profundizándola, se debió a que la retórica que trataba de esbozar, es decir, la retórica que constituía la base de los escritos en honor de Grillo, entre los cuales parece que figuró uno del mismo Isócrates, era exactamente el tipo de retórica contra el que había polemizado Platón en *Gorgias* y que Isócrates había puesto nuevamente en el candelero.

9. Véase Berti, op. cit., pág. 151-9.

Grillo debió hallar la más amplia aceptación en la Academia, hasta el punto de que se encargó a Aristóteles que explicara un curso oficial de retórica. La tradición asegura que inició su primera clase con la frase: «Es vergonzoso callar y dejar a Isócrates que hable», que es la parodia de un verso de Eurípides. Resulta clara, por tanto, la orientación que Aristóteles imprimió a este curso: debía desbaratar todas las pretensiones de tipo gorgiano e isocrático para defender la dialéctica y, probablemente, debía mostrar, como lo hizo ya Platón en *Fedro*, que para poder adquirir valor la retórica debía basarse en la dialéctica. Este curso de retórica, al igual que *Grillo*, debió de obtener un gran éxito, ya que el discípulo de Isócrates, Cefisodoro, escribió una obra en cuatro libros titulada *Contra Aristóteles*; alguien conjetura, con cierto fundamento, que el mismo Isócrates respondió a los ataques de Aristóteles en la *Antidosis*[11].

Se puede reconstruir con bastante exactitud la cronología de *Grillo* y del curso de retórica. El personaje de este mismo nombre murió en el año 362 a.C.; inmediatamente después se publicaron varios homenajes, y Aristóteles escribió para reaccionar contra la deficiente retórica contenida en ellos. Por esta razón cabe pensar que *Grillo* se escribió entre los años 360 y 358 a.C. y que el curso se habría iniciado inmediatamente después, o sea aproximadamente cuando Aristóteles tenía 25 años de edad.

10. Véase W. Jaeger, *Paideia*, tr. it., Florencia 1967, vol. III, pág. 250s.
11. Para su profundización y respecto a la bibliografía, remitimos a Berti, op. cit., pág. 159-85.

Una segunda obra de juventud, que puede fecharse de forma bastante segura, es *Eudemo* o *Sobre el alma*. Esta obra, que tenía forma de diálogo, estaba dedicada a la memoria de Eudemo de Chipre, condiscípulo y amigo de Aristóteles, que, habiendo participado en una expedición organizada por Dión contra Dionisio el Joven, murió combatiendo cerca de Siracusa. Las fuentes antiguas nos permiten establecer de modo bastante probable que la muerte de Eudemo tuvo lugar en el año 354; por tanto es muy verosímil que Aristóteles escribiera la obra en memoria de su amigo difunto un año después, es decir, en el 353 a.C.

Aristóteles se propuso como fin principal consolar a sus lectores y para ello expone los problemas relacionados con el alma y con su destino ultraterreno. El modelo del que se sirvió Aristóteles esta vez fue *Fedón*. En esta obra el filósofo volvió a plantear algunas de las tesis de *Fedón*, defendiéndolas con tal eficacia que, como se sabe, los neoplatónicos tardíos consideraron como totalmente equivalentes la obra maestra platónica y el escrito aristotélico. Sin embargo, aunque este hecho es absolutamente cierto, como lo atestiguan los fragmentos llegados hasta nosotros, no lo es que Aristóteles se limitase a repetir pasivamente a Platón, ni es verdad que defendiera en esta obra la metafísica de las ideas que repudió más tarde; pero sí es cierto, en parte, que presenta en ella una visión de la vida muy pesimista[12].

En realidad, si hemos de juzgar por los fragmentos que han llegado hasta nosotros, más que un discurso de metafísica, en *Eudemo* Aristóteles presenta un *discurso de fe*, con una referencia puntual al *mito*; además, el tono pesimista se explica perfectamente en función del estado de ánimo en el que se encontraba Aristóteles a causa de la muerte de su amigo. Por esta razón nos parece exacto todo lo que escribe Berti a este respecto: «Ya se ha señalado que la ocasión en la que se escribió *Eudemo* fue de tal naturaleza que justificaba plenamente el énfasis puesto en la precariedad de la vida terrena, así como, por otra parte, el que en el discurso aristotélico se subraye la felicidad de la vida futura. Aun sin tener en cuenta este dato, cabe admitir que Aristóteles se había adherido de todas for-

12. Defensor de tales tesis ha sido Jaeger, *Aristoteles*, cit., pág. 49-68; Bignone (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia 1936, vol. I, pág. 67ss) pareció confirmarlas plenamente.

mas a la concepción de carácter trascendental expresada en el diálogo *(Fedón)*, sin considerarse por ello obligado a profesar la doctrina de las ideas separadas»[13]. Como veremos, Aristóteles abandonó pronto la teoría de las ideas trascendentes (refutada ya por Eudoxo), pero no la de un Dios trascendente y la de una realidad divina asimismo trascendente.

Aristóteles demostró también en *Eudemo* la inmortalidad del alma, tal como la tradición ha manifestado expresamente, utilizando para ello argumentos basados en la verosimilitud y en la persuasión y no en razones rigurosas y científicas, lo que constituye un procedimiento plenamente conforme con la finalidad consoladora del diálogo[14].

La tradición afirma asimismo que la inmortalidad defendida por Aristóteles se refería al intelecto, o sea, al alma racional[15] (y no a toda el alma como han pretendido ciertos críticos)[16]. En resumen, respecto a la inmortalidad del alma Aristóteles debió de sostener la tesis que defenderá en las obras tardías y que quedó expresada de forma paradigmática en la *Metafísica*: «El problema que queda por examinar es si, después de la corrupción de la substancia compuesta, queda todavía alguna cosa. Nada lo impide en algunos seres: por ejemplo, en el caso del alma: no toda el alma, sino sólo el alma intelectiva; toda el alma sería imposible»[17]. Ésta será también, como veremos, la opinión sostenida en *De anima*.

Respecto a la *naturaleza* del alma, la posición teórica expuesta en *Eudemo* debía de ser análoga (al menos básicamente) a la que encontraremos en *De anima*. Aristóteles concibió el alma no como una idea, como alguno ha creído poder deducir de los fragmentos, sino más bien a la manera de *substancia-forma*. Al igual que Platón, se opuso a la concepción del alma como armonía del cuerpo (teoría que reducía al alma a epifenómeno del cuerpo); por consiguiente, le atribuyó una realidad substancial. Pero nuestro filósofo concibió y denominó expresamente a esta alma substancial «forma» (o sea una

13. Berti, op. cit., pág. 417.
14. Véase Elias *In Aristot. categ. proem.* 114, 25ss = *Eudemo*, fr. 3 Ross.
15. Véase Themist. *In Aristot. de anim.* 106, 29ss = *Eudemo*, fr. 2 Ross.
16. Tesis de Jaeger, *Aristoteles*, cit., pág. 62ss.
17. Aristot. *Metaph.* Λ 3, 1070*a* 24-26.

forma substancial que informa un cuerpo), que, al deshacerse el cuerpo, no se deshace juntamente con él.

Berti, sacando partido de todos los estudios más recientes acerca del primer Aristóteles, ha valorado de la forma siguiente el escrito que hemos analizado brevemente:

(...) La interpretación que Jaeger ha propuesto de *Eudemo*, atribuyendo a esta obra la expresión de una posición doctrinal totalmente fiel al platonismo, entendido como doctrina de las ideas separadas y de la reminiscencia, afirmación de la inmortalidad del alma completa y concepción dualista de las relaciones entre alma y cuerpo, no es válida. Tuvo mucho éxito y con razón, porque después de las aisladas intuiciones de Zeller y Kail, ha puesto de manifiesto el platonismo del joven Aristóteles, permitiendo una mejor comprensión de su formación espiritual, dándonos una imagen de él totalmente diferente de la tradicional e indudablemente más próxima a la realidad histórica. Pero su error consiste en creer que en el año 353 Aristóteles se mantuvo todavía fiel al platonismo de *Fedón*, escrito 25 ó 30 años antes (...). En realidad existen elementos platónicos en *Eudemo*, y son muchos: la convicción de la inmortalidad y de la preexistencia del alma (pero limitada exclusivamente al alma intelectiva), la doctrina acerca de su substancialidad e inmortalidad, y el carácter ultraterreno, en virtud del cual, tras la muerte, subsiste una vida superior, más natural y más feliz que la de la tierra. Algunos de estos elementos seguirán todavía vigentes en las obras más maduras; mientras que otros, en especial el matiz ultraterreno, no tienen pretensiones doctrinales y su presencia se debe simplemente a la circunstancia ocasional y a la finalidad consoladora del diálogo. Lo que debe excluirse decididamente es la profesión por parte de Aristóteles de la doctrina de las ideas separadas y la de la reminiscencia, así como la concerniente a la concepción del alma como idea[18].

Vamos a subrayar otro elemento que nos parece esencial: en la época en que se compuso *Eudemo*, Aristóteles se muestra todavía sensible a la componente religiosa y mística, presente en todo Platón; esta componente irá perdiendo progresivamente consistencia e intensidad en la sucesiva evolución del Estagirita. Por tanto, si existe alguna antítesis entre *Eudemo* y las obras tardías se debe a que estas últimas limitan el razonamiento filosófico a la pura dimensión científica y abandonan todo tipo de discurso de carácter mítico y religioso, discurso presente en *Eudemo*.

18. Véase Berti, op. cit., pág. 453-543. En relación con exégesis opuestas, véase Jaeger, *Aristoteles*, cit., pág. 69-132; W.G. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of the Reconstruction*, Berkeley-Los Ángeles 1957; I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Estocolmo 1961 (excelente); citamos en la bibliografía, § VIII, 2, artículos del mismo autor. Una buena traducción, acompañada de comentario histórico y teórico, es la de E. Berti, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, Radar, Padua 1967.

Según todos los indicios, cabe fechar, al menos con cierto margen de aproximación, un tercer escrito compuesto en el período que Aristóteles permaneció en la Academia. Se trata del *Protréptico* o *Exhortación a la filosofía*, el más famoso, leído e imitado de todos los escritos publicados por Aristóteles.

La obra, de la que poseemos amplios fragmentos reproducidos por Jámblico en uno de sus escritos que lleva el mismo título, estaba dedicada y dirigida a Temisón «rey de Chipre» (es decir, rey de una de las nueve ciudades que en aquella época existían en la isla). A la sazón, entre los años 351 y 350 a.C., Chipre entró en guerra contra los persas y en el período inmediatamente precedente llegó a intensificar sus relaciones con Atenas. Por tanto, cabe pensar que el año 351/350 es la fecha en la que Aristóteles pudo componer el *Protréptico*. Esta conjetura resulta tanto más verosímil cuanto que todo hace suponer que se halla contenida en esta obra la respuesta dada por Aristóteles a la *Antidosis* de Isócrates, compuesta en el 352 a.C.

En este escrito Aristóteles reemprendía la polémica contra la escuela de Isócrates y su programa educativo: polémica que se inició con *Grillo* y que prosiguió en el curso de retórica, en la que intervino en un primer momento Cefisodoro, seguidor de Isócrates y, más tarde, este mismo filósofo, con su obra la *Antidosis*. Esta vez llevó el ataque hasta sus últimas consecuencias. La dedicatoria misma es ya muy significativa. Isócrates había dirigido a los príncipes de Salamina, en Chipre, tres obras de exhortación; Aristóteles dirige a otro príncipe de Chipre su nueva obra, con la clara intención de llevar el pensamiento académico allí donde había penetrado el de la escuela de Isócrates. Pero, lo notable esta vez es que Aristóteles trata de batir a Isócrates no ya, como en *Grillo*, desmantelando la retórica sobre la que se basaba la escuela del adversario, sino de forma positiva, mostrando la excelencia de la filosofía sobre la que se asentaba, a su vez, la *paideia* de la Academia; Aristóteles trata de mostrar que la filosofía es superior en todo los sentidos, ya sea en sí o por sí, como por sus efectos y por los beneficios que proporciona al hombre: en especial, frente a la *Antidosis*, se señalaba que la filosofía era la base única y segura de la acción. Así pues, el *Protréptico* es la defensa integral de la filosofía. Al mismo tiempo es también el

documento en el que Aristóteles, que rondaba ya los 35 años, esclarece definitivamente para sí y para los demás el ideal de la «vida teorética», es decir, del tipo de vida que sitúa en la especulación el propio fin y la felicidad, llegando de esta forma más allá de las posiciones de la Academia.

Aristóteles muestra, en primer lugar, el carácter imprescindible de la filosofía, ilustrando la gama de atributos que la coronan y que la convierten en la cosa más excelente.

La filosofía es necesaria, como lo prueba el hecho de que hasta el que la niega se ve obligado a filosofar; en efecto, negar la filosofía significa hacer filosofía, ya que cualquier razonamiento que pretenda demostrar la imposibilidad de la filosofía no puede menos que tener carácter filosófico. En el fr. 2 se dice lo siguiente:

> En resumen, si hay que filosofar, es preciso filosofar, y si no hay que filosofar, es preciso igualmente filosofar; así, pues, en cualquier caso es necesario filosofar. Si existe efectivamente la filosofía, todos estamos obligados de cualquier forma a filosofar, dado que existe. Pero, si no existe, aun en este caso nos vemos obligados a investigar por qué no existe la filosofía; pero, investigando, filosofamos, porque investigar es la causa de la filosofía[19]

No hay duda de que la filosofía es posible. En realidad, los principios y las causas primeras, que son el objeto específico de la filosofía, son, en sí y por sí, por su propia naturaleza, los más cognoscibles, aun cuando resulten oscuros para nosotros. Esta afirmación es una tesis que volverá a aparecer más tarde en el Aristóteles maduro y que constituye el centro de su ontología; lo que es primero para los sentidos es lo último para la plenitud del ser, y viceversa[20].

Además, para ejercitar la filosofía, «no hay necesidad de instrumentos ni de lugares especiales, sino que, sea cual fuere el lugar de la tierra en que pongamos el pensamiento, éste alcanzará siempre de la misma manera la verdad, puesto que ésta está presente en todas partes»[21]. Un pensamiento que hallará la aceptación más amplia en la época helenístico-romana.

19. Elias *In Porphyr. Isag.* 3, 17ss. *Protréptico*, fr. 2 Ross.
20. Véase *Protréptico*, fr. 5 Ross.
21. Jámbl. *Protr.* 40, 20ss = *Protréptico*, fr. 5 Ross.

La filosofía es, además, un bien objetivo y constituye el fin metafísico del hombre, aquello en lo que y por lo que se realiza plenamente la esencia del hombre. En realidad el hombre es cuerpo y alma; pero el cuerpo es un instrumento al servicio del alma y, por tanto, es inferior a ésta; a su vez, el alma está dividida en partes, todas ellas subordinadas a la parte racional. Por tanto el hombre «es sólo o sobre todo esta parte», es decir, el alma racional. Pero la misión del alma racional es alcanzar la verdad y esta meta sólo se consigue con la filosofía. Por tanto, ésta consiste en la realización de lo que hay de más elevado en nosotros, en nuestra perfección. En consecuencia, el conocimiento es la virtud suprema; es, por decirlo así, la clave de la vida humana[22].

Se comprende, por tanto, el motivo por el cual se designa a la filosofía como el «fin» del hombre. El hecho de haber mostrado que la filosofía realiza la esencia del hombre implica directamente esta tesis, ya que la esencia de una cosa es también su fin. Aristóteles piensa que debe proporcionar una prueba específica, la cual demuestra que poseía ya su concepción finalista fundamental acerca de la realidad y de algunos conceptos básicos de la metafísica. Lo que es «primero» por la *generación* es «último» *en cuanto al valor ontológico*; y, viceversa, lo que es último por la generación es primero por valor ontológico. Ahora bien, en el hombre primero se desarrolla el cuerpo y después el alma, y en ésta primero las facultades irracionales y después la facultad racional. Así, pues, en virtud del principio establecido anteriormente, resulta que al alma racional, que es última en la generación, le corresponde la primacía en el orden y valor ontológicos, ocupando asimismo, por tanto, el primer puesto el conocimiento filosófico, que representa la «virtud» de esta alma[23].

La filosofía es también útil. Aristóteles desarrolla este punto sobre todo para responder a Isócrates que en la *Antidosis* había sostenido que el planteamiento filosófico de la *paideia* académica era absolutamente abstracto, por lo que la filosofía era *inútil*. Aristóteles puntualiza, ante todo, el concepto de la superioridad de la contemplación sobre la acción, de la teoría sobre la práctica; la

22. Véase *Protréptico*, fr. 6-7 Ross.
23. Véase *Protréptico*, fr. 11 Ross.

contemplación tiene un valor autónomo, a la acción le corresponde un valor subordinado; de hecho en la vida ultraterrena los bienaventurados viven en contemplación y no en acción: «Se puede ver que nuestra tesis es más verdadera que cualquier otra, si nos trasladamos con el pensamiento, por ejemplo, a las islas de los Bienaventurados. Allí no hay necesidad de nada, ni se obtiene beneficio de cosa alguna, tan sólo subsiste el pensamiento y la especulación»[24]. Pero, además, siendo verdadera la tesis de que la filosofía vale en sí y por sí, sigue siendo cierto que la filosofía es también útil para la acción, ya que proporciona las normas y los parámetros de la misma[25].

Finalmente, la filosofía nos procura la felicidad. En realidad, todos los hombres aman la vida, siendo ésta algo agradable en sí; pero la vida más elevada consiste en pensar; así, pues, la suprema felicidad se realiza en la actividad del pensamiento (y, en especial, en la filosofía, en la que el pensamiento se realiza de manera perfecta). Por ello, Aristóteles concluye como sigue:

> Nada que sea divino o bienaventurado pertenece a los hombres, exceptuando tan sólo aquello que es digno de consideración, o sea lo que hay en nosotros de inteligencia y de sabiduría; entre las cosas que hay en nosotros sólo ésta se manifiesta como inmortal y sólo ésta es divina. Y, por el hecho de poder participar de esta facultad, la vida, aun cuando es miserable y difícil por su naturaleza, resulta, no obstante, una realidad tan agradable que el hombre parece un Dios en comparación con las demás cosas. «En realidad, entre las cosas que hay en nosotros, la inteligencia es el dios» —ya sea Hermotimo o Anaxágoras el que haya dicho esto— y «el eón mortal contiene una parte de algún dios». Por tanto, hay que filosofar o marcharse de aquí, despidiéndose de la vida, porque todas las demás cosas vienen a ser un gran parloteo y vaniloquio[26].

En el ámbito de la producción del joven Aristóteles, la crítica ha destacado mucho en los últimos lustros algunas obras de contenido metafísico, sobre las que no se había pronunciado la clásica monografía de Jaeger. Sin embargo, sólo es posible establecer la fecha de las mismas con un amplio margen de aproximación y mediante conjeturas. Tales obras revisten, sin embargo, una gran importancia, si se pretende comprender el desarrollo del pensamiento aristotélico, ya que representan una toma de posición precisa, neta y pormenorizada por parte de Aristóteles en relación con la ontología platónica.

24. Jámbl. *Protr.* IX, 53, 2ss = *Protréptico*, fr. 12 Ross.
25. *Protréptico*, fr. 13 Ross.
26. Jámbl. *Protr.* VIII, 48, 9ss = *Protréptico*, fr. 10c Ross.

Por ello, es absolutamente necesario hacer una referencia a su contenido.

Empecemos por el tratado *Sobre las ideas*[27]. La crítica reciente ha subrayado que ésta obra está estrechamente relacionada con el movimiento de revisión crítica que se inició en la Academia a partir del período del segundo viaje de Platón a Sicilia. El diálogo platónico con el que revela mayor afinidad el tratado *Sobre las ideas* es *Parménides* (y de manera especial la primera parte del mismo), compuesto por Platón y publicado precisamente al volver este filósofo de su segundo viaje a Sicilia.

Cabe reconstruir con bastante exactitud la situación de la que nació el tratado *Sobre las ideas*. Durante el segundo viaje de Platón a Sicilia, sobresalió en la Academia, como ya veremos, la figura de Eudoxo; este filósofo creyó poder resolver la aporía básica de la doctrina platónica de las ideas, que consiste en la dificultad de conciliar los dos caracteres esenciales de las mismas, es decir, el ser «separadas» y al mismo tiempo «causas de las cosas». Eudoxo se convirtió en defensor de la inmanencia de las ideas: mezclándose con las cosas, ellas serían causa del ser de las cosas mismas. La tesis de Eudoxo, abiertamente herética, al tratar de resolver una aporía, caía en otra mucho más grave y tosca, «porque trataba a las ideas inmateriales de la misma manera que a las cosas materiales» traicionando por tanto la concepción fundamental de la ontología platónica. Todos los miembros de la Academia debieron participar en estas discusiones, proponiendo al mismo tiempo soluciones alternativas. Aristóteles mismo, que llegó a la Academia exactamente en este momento, no se limitó a mantener una actitud pasiva en relación con estas discusiones, sino que se vio obligado a formarse una opinión propia, apartándose tanto de la doctrina de Platón como de la de Eudoxo. Es posible que durante los tres años transcurridos en la Academia, en ausencia de Platón, Aristóteles, que contaba 20 años al volver aquél de Sicilia, llegara a resolver algunas de las dificultades básicas del platonismo. Las primeras discusiones con Platón debieron ser probablemente bastantes movidas. Precisamente en *Parménides* se advierte que comparece un Aristóteles muy joven

27. Para ahondar en el tratado *Sobre las ideas*, véase Berti, op. cit., pág. 186-249 y P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona 1949; más bibliografía en Berti, op. cit.

que, en nuestra opinión (y en la de algunos otros), se identifica con el Aristóteles histórico. La respuesta dada por Cefisodoro a *Grillo* confirma que Aristóteles se ocupó inmediatamente de la teoría de las ideas. Esta respuesta demuestra que, en la época de la composición del diálogo mencionado, se sabía ya, incluso fuera de los muros de la Academia, que Aristóteles se había dedicado a estudiar tal doctrina. Quizás el tratado *Sobre las ideas* siguió inmediatamente a la composición de *Grillo* (que, como hemos visto, se sitúa entre los años 360 y 358 a.C.), si la respuesta de Cefisodoro conoce ya esta obra.

Al parecer, las tesis fundamentales del tratado *Sobre las ideas* fueron: *a*) no es posible admitir la existencia de ideas separadas y *b*) para conservar firmemente la doctrina de las ideas, sería necesario eliminar la doctrina de los principios[28]. A esta última nos referiremos más adelante al hablar del tratado *Sobre el bien*. Aquí debemos valorar el significado y el alcance de esta negación de la doctrina de las ideas. Lo que Aristóteles pretende atacar de manera especial no es tanto la idea, sino su «separación». Platón critica asimismo tal separación en la primera parte de *Parménides*. Sin embargo, los caminos emprendidos por ambos filósofos son muy distintos. En opinión de Platón, se podía mantener al mismo tiempo el aspecto trascendente y el inmanente de las ideas, con tal de entenderlos de manera adecuada: para él, en realidad, las dificultades de la «separación» sólo se refieren a un modo equivocado de entender las ideas. Aristóteles, por su parte, opina que hay que renunciar totalmente a la trascendencia de las ideas, transformándolas en «causas formales» inmanentes de las cosas. Al modificar de esta manera la doctrina platónica, Aristóteles no renunció a cierta forma de trascendencia; en el lugar del trascendente inteligible situó la inteligencia trascendente, es decir, a Dios, como veremos mejor al referirnos al tratado *Sobre la filosofía* y, sobre todo, al examinar la *Metafísica*.

Pero, el hecho de haber transformado las *ideas trascendentes* en *formas inmanentes* no suponía que Aristóteles hubiera adoptado las posiciones de Eudoxo. Ésta fue la razón por la que criticó expresa-

28. Véase *Sobre las ideas*, fr. 3 y 4 respectivamente.

mente a éste, señalando que la teoría de Eudoxo acerca de la «mezcla» de las ideas con las cosas destruía la inmaterialidad de las ideas y las transformaba en una especie de elementos materiales. Aristóteles, a pesar de haber atribuido un carácter inmanente a las ideas, afirma, no obstante, su espiritualidad e inmaterialidad. Berti ha definido perfectamente esta operación diciendo que Aristóteles transforma las ideas de entes trascendentes en estructuras trascendentales; esto, precisa el mismo autor, no suponía el rechazo integral del sistema platónico, sino tan sólo su revisión crítica «llevada con sentido de consumación a una instancia establecida por el mismo Platón y con vistas a un platonismo cada vez más fecundo y riguroso»[29].

Estrechamente vinculado con la actividad del Platón maduro está también el tratado *Sobre el bien*. Esta obra sería la consignación por escrito del curso oral pronunciado por Platón acerca de la «teoría de los principios». Otras fuentes atestiguan que Platón expuso un curso *Sobre el bien*. Se nos ha transmitido asimismo que muchos acudían a escuchar el curso y que salían decepcionados de él porque, mientras esperaban que el filósofo hablara de lo que comúnmente se ha entendido por bien, asistían a discursos sobre matemáticas y geometría, y finalmente se limitaban a oír afirmaciones tales como «el Bien es el Uno»[30]. El curso *Sobre el bien* no era sino la expresión del momento matemático - pitagórico del pensamiento platónico, del que existen huellas en algunos de los últimos diálogos, especialmente en *Filebo* y *Timeo*.

En esta última fase de pensamiento[31], Platón había sometido la doctrina de las ideas a una reestructuración radical. Las ideas en cuanto constituyen una multiplicidad requieren una explicación ulterior; en realidad todo lo que es múltiple debe justificarse en cuanto tal en función de una unidad superior; así, Platón considera necesario deducir las ideas de principios superiores para explicar su multiplicidad. Tales principios eran justamente el uno y la díada grande - pequeño (el uno, como ya hemos dicho, se identificaba con el bien). El uno desempeñaba la función de principio *formal*, la

29. Berti, op. cit., pág. 249.
30. Aristóx. *Harm.* 2, 20, 16-31, repr. en Ross, *Arist. Fragm.*, pág. 111.
31. Véase, acerca del complejísimo problema de la «doctrina no escrita» de Platón, la bibliografía, § VIII, 3.

díada de principio *material*. Combinándose entre sí el uno y la díada eran causa de las ideas-números, y por tanto de las ideas propiamente dichas y, finalmente, éstas eran causa de las cosas. De esta forma toda la realidad se deducía del supremo par de principios uno-díada. En su primer libro de la *Metafísica,* Aristóteles, sacando las consecuencias de su tratado *Sobre el bien,* escribe: «Siendo las ideas causa de otras cosas, Platón considera que los elementos constitutivos de éstas fueron los elementos de todos los seres. Y como *elemento material* de las ideas señalaba *lo grande* y *lo pequeño* y como *elemento formal el* uno; en realidad pensaba que las ideas y los números se derivaban por participación de lo grande y de lo pequeño del Uno»[32].

En el tratado *Sobre el bien,* Aristóteles exponía con amplitud exactamente esta «doctrina de los principios», señalando las razones que se aducían en la Academia en su favor estudiando la deducción de las ideas-números y de las ideas a partir de los principios. La exposición no debía de ser de carácter puramente doxográfico, sino crítico-teórico. Probablemente el filósofo no había sometido todavía a una crítica severa la doctrina de los principios, como lo había hecho ya con las ideas en el tratado *Sobre las ideas.* Sin embargo, no cabe duda de que desarrolló la doctrina de los principios en la dirección ya apuntada en este último tratado. Probablemente sus conclusiones fueron las que aparecen en el primer libro de la *Metafísica,* poco después del pasaje citado: «De cuanto se ha dicho resulta claro que Platón ha recurrido exclusivamente a dos causas: la formal y la material. En realidad las ideas son causas formales de las demás cosas, y el uno es causa formal de las ideas. Y a la pregunta de cuál es la materia que ejerce la función de sustrato, del que se predican las ideas —en el ámbito de las cosas sensibles— y del que se predica el uno —en el ámbito de las ideas— responde que es la díada, es decir, lo grande y lo pequeño»[33].

En una palabra, de la meditación sobre la doctrina de los principios Aristóteles debió de deducir su propia doctrina de la *causa formal* y de la *causa material.* Por lo demás, la doctrina contenida en *Filebo*, que es la exposición más parecida a la de las «doctrinas no

32. Arist. *Metaph.* A 6, 987*b* 18ss.

33. Arist. *Metaph.* A 6, 988*a* 9ss.

escritas» de Platón, se aproximaba bastante a las conclusiones aristotélicas. *Filebo* habla efectivamente de cuatro géneros supremos de lo real: lo *limitado* (o principio determinante), lo *ilimitado* (o principio indeterminado), lo *mixto* de estos dos y la *causa de la mezcla.* Es fácil identificar en los dos primeros la causa formal y la causa material de Aristóteles respectivamente, y en lo mixto lo «compuesto» de materia y forma. El tratado *Sobre el bien* no hacía ninguna referencia a la causa de la mezcla, porque ésta queda fuera del proceso de generación de las ideas-números a partir del Uno y de la Díada y sólo interviene en la génesis del cosmos. Platón hablará ampliamente de ella en *Timeo,* que es exactamente un diálogo cosmológico, mientras que Aristóteles, corrigiendo también esta vez la doctrina platónica, se referirá a la misma en el tratado *Sobre la filosofía*, al que dedicaremos nuestra atención un poco más adelante.

Probablemente el tratado *Sobre el bien* se escribió poco después del tratado *Sobre las ideas,* en el que se mencionaba ya la doctrina de los principios, como sabemos, pero no se había desarrollado todavía. En favor de este orden de sucesión habla también el hecho de que en el tratado *Sobre las ideas* Aristóteles criticaba la doctrina de las ideas, pero no todavía la de las ideas-números o números ideales, estrechamente vinculada con la doctrina del Uno y de la Díada, y que esta crítica, como se ha atestiguado expresamente, está a su vez presente en el tratado *Sobre la filosofía.* Así, pues, primeramente Aristóteles tomó posición frente a las teorías de las ideas en general, negando la «separación» de éstas; sucesivamente expuso y valoró críticamente la doctrina de los «principios», deduciendo de ellos los conceptos de «causa material» y de «causa formal»; por tanto criticó y desechó todo lo que le pareció absurdo de esta doctrina, especialmente los números ideales, declarándolos inconcebibles e impensables, como veremos más adelante[34].

Y de esta forma hemos llegado al tratado *Sobre la filosofía,* que es el más comprometido y el más amplio de los escritos juveniles del Estagirita[35]. Todos los eruditos, con la sólo excepción de Werner

34. Para una discusión acerca de la literatura en torno al tratado *Sobre el bien* y para una interpretación profunda de los fragmentos, véase Berti, op. cit., pág. 250-316.

35. Para un estudio profundo del tratado *Sobre la filosofía* véase: Berti, op. cit., pág. 317-409 (en ella se encuentra la discusión de toda la literatura hasta 1961). Respecto a las exégesis contrarias, véase Jaeger, *Aristote-*



Jaeger y de sus seguidores más fieles, han admitido y siguen admitiendo que el escrito pertenece al período académico. En realidad las pruebas aducidas por Jaeger contra tal asignación carecen de una base sólida[36]. El erudito alemán, convencido de que Aristóteles no había criticado jamás a Platón durante el período transcurrido en la Academia, considera necesario situar la composición de nuestro escrito en los años de la estancia del filósofo en Aso (a la que nos referiremos dentro de poco), basándose precisamente en el hecho de que en esta obra se criticaba a Platón. Sin embargo, las fuentes antiguas dicen con claridad que se criticaba a Platón en los diálogos[37], utilizando de forma inequívoca el plural y no limitando tal circunstancia al tratado *Sobre la filosofía*. Además, Jaeger piensa que en el fr. 6 se puede descubrir una alusión a la muerte de Platón. Pero este fragmento presenta un carácter muy equívoco y no se puede interpretar con seguridad en el sentido pretendido por Jaeger. Todos los elementos internos permiten suponer que el tratado *Sobre la filosofía* se compuso en los últimos años de permanencia en la Academia. Ciertas referencias doctrinales a *Timeo* y a las *Leyes* son la prueba de cuanto acabamos de decir[38].

La obra, que debía presentar una forma dialógica, estaba dividida en tres libros. En el primero, a través de una reseña histórico-teorética, se analizaba el concepto de filosofía como conocimiento de los principios supremos de lo real[39]. En el segundo, se criticaba la doctrina de las ideas así como también la de las ideas-números o números ideales. Contra estos últimos, Aristóteles objetaba lo que sigue: «(...) si las ideas son otra especie de número, pero no matemático, no podremos comprenderlas jamás; ¿quién de la mayor parte de nosotros comprende una especie diferente de número?»[40]. Finalmente, en el tercer libro Aristóteles presentaba de forma sistemática su ontología, teología y cosmología, introduciendo muchas novedades. Entre ellas la doctrina de la forma-privación y del acto-

les, cit., pág. 161-220 y Aristotele, *Della filosofia*, introducción, texto, traducción y comentario exegético bajo la dirección de M. Untersteiner, Roma 1963 (en ella aparece una bibliografía amplísima, pág. XXVI-XL). Véase también los artículos de Untersteiner citados más adelante en la bibliografía. § VIII. 2.

36. Véase Jaeger, *Aristoteles*, cit., pag. 167ss.

37. Procl. *apud* Philopon. *De aet. mundi*, pág. 31, 17ss (Rabe) = *Sobre la filosofía*, fr. 10 Ross.

38. Véase Berti, op. cit., pág. 401ss.

39. Véase fr. 8, 6 Ross.

40. Syrian. *Metaph.* 159, 33ss = *Sobre la filosofía*, fr. 11 Ross.

potencia (quizás esta doctrina apareció ya en el primer libro; en todo caso se encuentra ya presente en *Protréptico*); ofrecía una nueva visión de Dios como Inteligencia; en el vértice de la realidad se situaba a éste y no al Uno ni a la Díada; introducía la doctrina de la eternidad del mundo, renovando básicamente la cosmología de *Timeo*; daba forma sistemática a la concepción teleológica del universo[41].

Fueron especialmente importantes las innovaciones introducidas en el campo teológico, lo que demostraba que el Estagirita había resuelto positivamente el problema de la trascendencia, a pesar de no haber puesto en claro todavía su concepción de lo divino. Existe un ser trascendente, pero no se trata del mundo de las ideas, sino del Dios-pensamiento, o de una multiplicidad de principios que tienen una naturaleza análoga, que culminan en un principio primero superior. Ésta es la demostración de la existencia de Dios que presenta Aristóteles:

Que el poder divino es eterno lo atestiguan también las doctrinas explicadas mediante discusiones en muchos pasajes de tratados destinados al público; es decir, es necesario que la primera y suma divinidad sea completamente inmutable; si es inmutable, es también eterna. Llama «tratados destinados al público» a los que se pusieron a disposición de la multitud siguiendo una exposición ordenada desde el principio. Acostumbramos a llamar a estos escritos *exotéricos*, así como damos el nombre de *acromáticos* y *doctrinales* a los más científicos. Aristóteles habla de este tema en los libros *Sobre la filosofía*. En realidad se trata de una proposición de validez universal: donde hay una cosa mejor, hay también una que es óptima: puesto que, en el ámbito de cuanto existe, hay una realidad superior a otra realidad, por consiguiente existe una realidad perfecta que tendrá que ser la potencia divina. Así, lo que cambia, cambia en virtud de un agente externo o en virtud de sí mismo; si cambia en virtud de un agente externo, éste es superior o inferior a él; si cambia en virtud de sí mismo, lo hace con vistas a alguna cosa inferior o porque aspira a una realidad superior, pero no existe ninguna cosa superior a la potencia divina, en virtud de la cual ésta tenga que experimentar cambio alguno (en tal caso tendría una categoría superior de divinidad), imponiéndose el postulado de que lo que es superior no debe experimentar influencia de lo que le es inferior; y, sin embargo, si recibiera influencia de lo que le es inferior, aceptaría algo malo, pero nada malo existe en él. Pero, tampoco se modifica a sí mismo para tratar de aspirar a una realidad superior; en realidad no carece de ninguna de las perfecciones que le son propias. Sin embargo, no se modifica buscando algo peor, ya que ni siquiera el hombre, por su voluntad, causa su propio mal, ni posee ninguno de los males que recibiría como consecuencia de su

41. Véanse especialmente los fr. 10-29 Ross.

cambio a peor. Aristóteles recogió esta demostración del segundo libro de la *República* de Platón[42].

Y acerca del problema de la multiplicidad o unidad de los principios dice el fr. 17:

Es argumentación de Aristóteles: «El principio o es único o existen muchos que son tales. Si sólo existe uno, tenemos lo que buscamos. Si son muchos, están ordenados o carecen de orden. Pero, si carecen de éste, sus efectos se presentarán desordenados en su mayor parte y el cosmos no será ya cosmos sino ausencia de orden y existirá lo que contradice a la naturaleza, mientras que no existirá lo que es conforme a la naturaleza. Si, por el contrario, tales efectos son ordenados, se ordenan en virtud de su propia actividad o en virtud de una causa externa. Pero, si se ordenan por su propia fuerza, tienen un principio común que les une y éste es el principio»[43].

En este caso, la solución que Aristóteles propone para el problema de la multiplicidad-unidad de los principios está estrechamente vinculada con la que el filósofo presentará en la *Metafísica*[44].

A su vez es bastante dudoso que Aristóteles poseyera ya la solución definitiva del problema de la naturaleza de Dios y de su función como causa. Refiere Cicerón:

En el tercer libro de su *En torno a la filosofía*, Aristóteles expone una doctrina incoherente, manifestándose en desacuerdo con su maestro Platón. Por una parte, reconoce el valor divino absoluto del intelecto, por la otra sostiene que el mundo (= la misma periferia extrema) es una potencia divina, otras veces sitúa otro poder divino al frente del mundo (= de la periferia extrema) y le atribuye las funciones de dirigir y conservar el movimiento del mismo mediante un movimiento retrógrado. Más tarde afirma que el calor del cielo es un poder divino, sin comprender que el cielo es parte del mundo, que él mismo ha definido en otro pasaje como poder divino. Pero, ¿de qué manera podría conservar tan gran velocidad aquel célebre intelecto divino? ¿Dónde está, pues, este gran número de dioses, si consideramos el cielo como un poder divino? Puesto que, por otra parte, al afirmar que Dios carece de cuerpo, Aristóteles termina por despojarlo de toda sensibilidad, incluso de la sabiduría, ¿de qué manera podría moverse el mundo, si carece de cuerpo, o de qué manera (el mundo), moviéndose siempre, podría ser (el poder divino) sereno y feliz?[45]

Ahora bien, a pesar de que Cicerón pueda ser responsable de muchos equívocos (veremos más adelante que, en lo que concierne

42. Simplic. *De caelo* 228, 28ss = *Sobre la filosofía*, fr. 16 Ross.
43. *Schol. in Proverb. Salomonis*, cod. París gr. 174 f. 46*a* = *Sobre la filosofía*, fr. 17 Ross.
44. Véase *Metaph.* Λ 8, *passim.*
45. Cic. *De nat. deor.* I, 13, 33 = *Sobre la filosofía*, fr. 26 Ross. Véase Berti, op. cit., pág. 375ss.

a la pluralidad de lo divino, el griego no dudó jamás en designarlo a la vez uno y múltiple), queda el hecho de que el tratado *Sobre la filosofía* no se expresó con suficiente claridad acerca de la naturaleza de Dios y de su función causal. Aristóteles concibió probablemente a Dios como algo distinto de una mente incorpórea, como causa final; pero no declaró jamás que Dios actuara sobre el mundo como el amante en relación con el amado. Por lo demás, ni el tratado *De caelo* ni la *Física* contienen todavía el desarrollo de este concepto que sólo se manifestará con toda claridad en la *Metafísica*.

Este Dios, concebido como impasible, no crea el mundo que, por tanto, es eterno[46]. Los astros, hechos de éter (quinta esencia) y animados ocupan un puesto privilegiado en el cosmos. Al alma de estos astros se la denominaba *endelekheia*[47]), que fuentes contaminadas por influencias estoicas han identificado erróneamente con el éter mismo. En realidad, como Berti ha demostrado tras un atento análisis de todos los documentos y de las interpretaciones que se han dado a los mismos, tal identificación es errónea, puesto que «el éter constituye tan sólo el cuerpo, y no el alma de los astros, y por tanto la denominación *endelekheia* no pretende indicar el movimiento del alma, sino la continuidad, o sea la circularidad que ésta imprime al movimiento del astro»[48].

El aristotelismo del tratado *Sobre la filosofía* reforma radicalmente el platonismo, pero conserva su núcleo esencial, es decir, el descubrimiento de lo suprasensible y de lo trascendente que viene a ser *nous* y no ya *noeton*, o sea inteligencia suprema y no simplemente inteligible. Las ideas convertidas en inmanentes vienen a ser la forma de las cosas, es decir, la estructura inteligible de lo sensible. Entre el mundo y Dios se extiende una zona intermedia que no es ya la del *metaxy* platónico, es decir, la esfera de los entes matemáticos, sino que consiste en el conjunto de los cuerpos y de las esferas celestes, incorruptibles, eternas, porque están hechas de éter, es decir, de materia estructuralmente diferente de la del mundo sublunar. Encontramos ya aquí esbozadas todas las ideas metafísico-

46. Philopon. *De aetern. mundi*, 30, 10s = *Sobre la filosofía*, fr. 18 Ross; véase también fr. 19 *a b c*.
47. Cic. *Tusc. disp.* I, 10-22 = *Sobre la filosofía*, fr. 27 Ross.
48. Berti, op. cit., pág. 556; cf. ibid., pág. 392-401.

ontológico-cosmológicas que explicitarán y profundizarán los tratados de Aristóteles adulto.

3. Los «años de viaje»

Platón murió en el año 347 a.C. y en la Academia estalló una grave crisis relacionada con la sucesión en la dirección de la escuela. Eudoxo había roto con Platón y con la Academia, volviendo a su patria. Aspiraban a la dirección Heraclides Póntico, que había regido ya la Academia durante el tercer viaje de Platón a Sicilia; Jenócrates, personalidad de indudable relieve; Espeusipo, que se vanagloriaba de su estrecha vinculación familiar con Platón, ya que era sobrino suyo (era hijo de la hermana de Platón, Potone). Naturalmente ninguno de estos personajes igualaba a Aristóteles, que, sin duda alguna, debió considerarse el más digno de la sucesión. Sin embargo, la elección recayó en Espeusipo, prevaleciendo por encima del valor científico los vínculos de sangre que le unían con el fundador de la escuela. Hay que señalar que Aristóteles se había apartado de Platón en muchos puntos, pero salvando las sustancias del platonismo; por su parte, Espeusipo se había alejado del fundador de la Academia, traicionando incluso su espíritu mismo[49]. Aristóteles, consciente de ser el continuador más auténtico de Platón a pesar de las disidencias a las que nos hemos referido, no soportó la decisión y abandonó la Academia. Este abandono, como lo ha subrayado ya Jaeger, tiene el carácter de una «secesión», hasta el punto de que lo siguió Jenócrates, quien, después de Aristóteles, era el personaje de mayor relieve en la Academia[50].

Aristóteles no pudo volver a su nativa Estagira, que acababa de ser destruida por Filipo de Macedonia. Por ello aceptó de buen grado la invitación de Hermias, tirano de Atarmeo, donde Aristóteles había pasado los años de la adolescencia en casa de su tutor Próxeno, y donde, por tanto, podía haber conocido ya a Hermias. Ahora bien, éste, que de oscuro y humilde empleado al servicio de

49. Para una exposición sistemática de las doctrinas de estos filósofos de la primera Academia remitimos al lector a nuestro segundo volumen de *I problemi del pensiero antico*, Celuc, Milán 1972, pág. 30ss.

50. Jaeger, *Aristoteles*, cit., pág. 135ss.

Eubulo, señor de Atarneo, se había convertido en socio del mismo y más tarde sucesor, había entablado entre tanto estrechas relaciones con dos platónicos que se habían formado en la Academia, Erasto y Corisco (del que hemos hecho ya mención), los cuales se habían esforzado en dar leyes inspiradas en los principios platónicos a su patria, Escepsis, ciudad no lejana de Atarneo[51]. La colaboración de Erasto y Corisco con Hermias fue bastante fecunda, hasta el punto de que éste ejerció su tiranía de forma más benigna e inteligente, logrando que los territorios próximos, situados entre Atarneo y Aso, se sometieran espontáneamente a su dominio. El mismo Platón consagró esta colaboración, dirigiendo a los tres hombres su *Carta VI*.

Parece que Aristóteles y Jenócrates se encontraron con Hermias Erasto y Corisco en Atarneo. En ese mismo año todos ellos se trasladaron a Aso, ciudad que Hermias entregó a Erasto y Corisco como recompensa por los buenos servicios que éstos le habían prestado; y en esa ciudad los cuatro filósofos abrieron una escuela que, en su intención, debía ser la verdadera Academia. Corisco debió ser uno de los oyentes más apasionados de las lecciones de Aristóteles, hasta el punto de que el Estagirita se dirige a él con frecuencia durante las lecciones, utilizando su nombre al presentar ejemplos clarificadores de los conceptos que exponía, ejemplos que leemos ahora en las obras de la escuela. Junto con Corisco, entre los oyentes más asiduos de Aristóteles se encontraban Neleo, hijo de Corisco, y Teofrasto, nacido en Ereso, en la isla de Lesbos, destinado a convertirse más tarde en el sucesor de Aristóteles en el Peripato.

Aristóteles permaneció un trienio en la escuela de Aso. En el año 345/344 a.C., se trasladó a Mitilene en la isla de Lesbos, probablemente impulsado por Teofrasto, donde abrió otra escuela que permaneció abierta durante un bienio, es decir, hasta fines del 343/342. También ésta fue una Academia y no una simple escuela en contraposición con la Academia.

En el 343/42 Filipo de Macedonia eligió a Aristóteles como preceptor de su hijo de 13 años, Alejandro. En esta decisión influyó de

51. Véase la excelente reconstrucción de este período de la vida de Aristóteles en la *Éthique à Nicomaque*, a cargo de Gauthier, cit., I, 1, pág. 30ss.

forma decisiva Hermias, que había llegado a relacionarse estrechamente con Filipo y con el que preparaba secretamente los planes para iniciar una guerra contra Persia. Hermias tenía en la más alta estima a Aristóteles y, a la vez, suponía una gran ventaja para él contar en la corte de Filipo con un hombre de confianza. La elección, se vio, además, favorecida por lo pasados vínculos que unieron a la familia de Aristóteles con los reyes de Macedonia. Hermias cayó poco después en manos de los persas, los cuales lo capturaron con engaño. Habiendo sido sometido a la tortura, no reveló los planes secretos preparados juntamente con Filipo y sufrió una muerte heroica. Aristóteles le dedicó un poema lleno de sentimiento.

Probablemente, poco después de la muerte de Hermias, Aristóteles contrajo matrimonio con Pitias, hermana de Hermias, que se había refugiado quizás en la corte de Macedonia. De ella tuvo una hija a la que le fue impuesto el mismo nombre de su madre.

En el castillo de Mieza, cerca de Pella, Aristóteles se dedicó durante 3 años a la educación de Alejandro; el que iba a ser al poco tiempo el guía espiritual de la cultura griega, fue de esta manera el educador del que iba a convertirse en uno de los más grandes personajes de la historia griega. Entre ambas personalidades reinó una relación inmejorable. No cabe duda de que Aristóteles, dada la edad de su discípulo, no se limitó a la *paideia* tradicional, sino que le enseñó algunos principios filosóficos. Es difícil establecer en qué medida influyó la enseñanza de Aristóteles en la formación espiritual de Alejandro. Lo cierto es que la política de éste seguiría una trayectoria completamente opuesta a la recomendada por Aristóteles.

En el año 340 a.C., Alejandro se convirtió en regente del reino, interrumpiendo así sus estudios. El nuevo gobernante se mostró muy agradecido hacia su maestro, accediendo al deseo de Aristóteles de reconstruir la ciudad de Estagira. Y allí se trasladó pensando probablemente en colaborar en el renacimiento de la ciudad, preparando sus leyes. En este período Aristóteles perdió a su mujer y se unió a Herpilis, que al principio fue probablemente su ama, más tarde concubina y, según algunas fuentes, su segunda mujer. Herpilis

dará a Aristóteles un hijo varón, al que se le impondrá el nombre del abuelo paterno, Nicómaco.

Es imposible saber qué escribió Aristóteles en estos años de viajes. En esta época debió escribir, si es auténtico (como lo consideramos personalmente), el tratado *Sobre el cosmos para Alejandro*, que es una espléndida síntesis de las doctrinas cosmológico-físico-teológicas de Aristóteles, estrechamente vinculada con los conceptos desarrollados en *Protréptico* y en el diálogo *Sobre la filosofía*. Por lo demás, sólo pueden elaborarse hipótesis. Quizás Aristóteles dejó de publicar obras y se dedicó a la redacción de sus lecciones. El único curso de lecciones que puede remontarse al período académico es los *Tópicos*, que, si se examinan profundamente, presentan vínculos estrechos con la retórica, materia que, como sabemos, Aristóteles enseñó en la Academia. Las tentativas realizadas recientemente por los eruditos para establecer qué partes de los tratados llegados hasta nosotros vieron la luz en el período de Aso y de Mitilene no son sino meras conjeturas, porque no disponemos de ningún dato histórico y objetivo en el que basarnos[52]. Muchas de las partes de los tratados que leemos ahora pertenecen sin duda a este período; sin embargo, no sabremos jamás con certeza cuáles fueron éstas, ya que Aristóteles volvió a enseñar estos cursos en Atenas, los reestructuró, completándolos y sistematizándolos de varias maneras.

4. El retorno a Atenas, la fundación del Peripato y las obras de escuela

En el 335/34, cuando Alejandro se había hecho dueño de la situación política de Grecia, Aristóteles volvió a Atenas. Tenía a la sazón 50 años y era un hombre sobre cuya fama nadie podía arrojar sombra; era el maestro de Alejandro y al mismo tiempo el pensador más serio y famoso del momento.

Entre tanto, Jenócrates había sucedido a Espeusipo en la

52. En realidad, se pueden obtener tesis opuestas partiendo de los mismos elementos; el lector podrá observar la documentación aportada a este respecto en el volumen *Il concetto di filosofia prima*, cit., *passim*.

Academia[53], con el que Aristóteles había roto las relaciones hacía ya tiempo. Consciente de que sus conocimientos eran mucho más amplios e importantes que los de Jenócrates, Aristóteles decidió apartarse definitivamente de la Academia y formar su propio círculo creando una escuela, con la certeza de poder construir, a su vez, cuanto Platón había construido con la Academia. Pero Aristóteles era un «meteco» (extranjero) y la ley ateniense no le permitía adquirir terrenos ni inmuebles; por ello fundó su escuela en un gimnasio público, el Liceo (que se llamó así por estar consagrado a Apolo Licio), en cuyas proximidades había un edificio y un jardín (un «paseo»). La nueva escuela fue llamada Peripato precisamente por el paseo (*peripatos* significa en griego paseo) y por la costumbre aristotélica de dar la clase paseando. A este respecto escribe Diógenes Laercio: «(Aristóteles) eligió el paseo público, el *peripato*, en el Liceo y, paseando hasta el momento de ungirse, discutía de filosofía con sus discípulos. De aquí procede el nombre de peripatético»[54]. Y, se diga lo que se diga, los frecuentes ejemplos que Aristóteles aduce en relación con el paseo, como remedio para la salud, no hacen sino confirmar esta costumbre de ejercer la enseñanza paseando, tal como refiere la tradición.

Aristóteles dirigió con éxito la escuela por un período de unos 12 años, oscureciendo la fama de la Academia. Junto a él impartieron la enseñanza hombres tales como Teofrasto y Eudemo de Rodas, contribuyendo de forma considerable con su esfuerzo[55]. Éstos fueron los años de sistematización de las lecciones. Dado que estos cursos estaban destinados a servir para los fines internos de la escuela, se llamaron esotéricos, en contraposición con todas las obras de la época juvenil de Aristóteles, compuestas para un público más vasto, fuera de la escuela, por lo que recibieron el nombre de exotéricas[56]. La suerte ha querido que ninguna de las obras publicadas (exotéricas) hayan llegado hasta nosotros y que, por el contrario, se haya conservado la mayor parte de las lecciones (las obras esotéricas).

53. Véase Reale, *I problemi del pensiero antico*, cit., II, pág. 45-53.
54. Diógenes Laercio, V, 2; véase también Cic. *Acad.* I, 4, 17.
55. Véase Reale, *I problemi del pensiero antico*, cit., II, pág. 61ss.
56. Véase antes, nota 42, el pasaje de Simplicio.

En otro lugar presentamos el elenco completo de los títulos[57]. Pero mencionaremos aquí los tratados más relevantes desde el punto de vista filosófico y que expondremos a continuación. Se trata de los 14 libros de la filosofía primera, a la que se dio después el título de *Metafísica*; los tratados de filosofía segunda: *Física, Sobre el cielo, Sobre la generación y corrupción,* a los cuales se unió también el escrito *Sobre el alma;* tres cursos de ética, *Ética a Eudemo, Ética a Nicómaco, Gran ética* (una parte de la crítica considera que esta última no es auténtica); *Política, Poética, Retórica, Organon,* que abarca las *Categorías, De interpretatione,* los *Analíticos primeros y segundos,* los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas.* A estas obras filosóficas se añaden también gran cantidad de obras de ciencias naturales.

Los años que Aristóteles consagró a la enseñanza en Atenas fueron sin duda los más fecundos de su vida. Aristóteles estuvo al frente de esta escuela desde que cumplió los 50 años de edad hasta los 62; es el período en el cual un hombre, habiendo alcanzado la plenitud de la experiencia espiritual, conserva todavía todas las energías para dar a su obra el sello definitivo.

En el año 323 a.C. murió Alejandro, y en Atenas se desencadenaron las fuerzas impulsadas por el odio antimacedonio. Sobre Aristóteles recayó la acusación de impiedad, a causa del poema escrito en memoria de Hermias, escrito que se juzgó más digno de un dios que de un simple mortal. Las intenciones que se escondían tras la acusación estaban demasiado claras (también Sócrates fue acusado de impiedad); se trataba de que Aristóteles pagara muy caro el precio de su estrecha vinculación con Alejandro. El filósofo abandonó Atenas junto con su familia y se refugió en Calcis donde tenía algunas posesiones maternas y donde, al cabo de pocos meses, murió, en el año 322.

El amigo fiel desde tiempos lejanos, Teofrasto[58], se hizo cargo de la dirección del Peripato.

57. Véase la bibliografía, § II, 1.
58. Sobre Teofrasto, véase Reale, *I problemi del pensiero antico*, cit., II, pág. 65ss.

La lectura de Aristóteles en la actualidad

Ya hemos dicho que el mérito esencial de Jaeger fue el de haber llamado la atención de los eruditos sobre la necesidad de partir de las obras juveniles, o mejor, de los fragmentos que nos han llegado de las mismas, para entender adecuadamente a Aristóteles. Sin embargo, estos fragmentos son escasos y muy pocos pertenecen directamente al autor. Ahora bien, los fragmentos son como piezas de un mosaico que se prestan a componer diversas figuras. Además, al revestir la mayor parte de las obras juveniles la forma de diálogo, existe el peligro de hallarse frente a razonamientos más o menos arreglados de personajes que no expresan la opinión del filósofo. Por ello la reconstrucción del joven Aristóteles está sujeta fatalmente a conjeturas. Una vez dicho esto, es obvio que de los fragmentos llegados hasta nosotros es imposible en todo caso obtener el perfil de un Aristóteles totalmente platónico como lo ha reconstruido Jaeger[59]. La crítica dirigida contra Platón se inicia muy pronto, como veremos, siendo una crítica que, para usar términos hegelianos, conduce a una *superación* de Platón que constituye su perfeccionamiento. Veremos cuáles son los elementos que testifican en este sentido (por lo demás es significativo el hecho de que Jaeger no haya sometido a examen el tratado *Sobre las ideas* ni el escrito *Sobre el bien*).

Pero el punto más débil de la lectura jaegeriana de Aristóteles es la interpretación de los escritos de escuela del Estagirita. Jaeger tiene ciertamente razón cuando dice que todas estas obras no se compusieron en los últimos 12 años en Atenas, sino que una gran parte de las mismas se remonta a los años de Aso y de Mitilene. Pero se equivoca al pretender más tarde establecer qué partes pertenecen al primer período y cuáles al último. Y se equivoca porque, a falta de algún dato histórico en el que basarse, se ve obligado a apoyarse en presupuestos de carácter teórico. Jaeger creyó poder distinguir en las obras de escuela estratificaciones fuertemente platónicas, otras menos platónicas y por último elementos de tendencia antiplatónica. En opinión del crítico, estos estratos contienen

59. El volumen de Berti citado tantas veces es la prueba más elocuente de esto.

divergencias teóricas de tal naturaleza que resulta imposible unificarlos, asignando, por consiguiente, los primeros al período de Aso, los segundos a una época de transición y los terceros al último período de la evolución espiritual del Estagirita. Aplicando este método llamado «genético», muchos estudiosos han interpretado de forma diametralmente opuesta, en el curso de medio siglo, las conclusiones de Jaeger[60].

En la actualidad, se va imponiendo cada vez más la opinión de que es preciso abandonar el método genético, al menos en el sentido jaegeriano. Algún erudito ha subrayado con justicia que, cuando un autor no reprueba una obra suya o parte de ella, debe considerarse plenamente responsable de la misma[61]. Este principio debe aplicarse en mayor medida a las obras esotéricas de Aristóteles puesto que éstas no dejaron jamás de estar bajo su control y por esta misma razón pudo retocarlas y sistematizarlas a la medida de sus deseos. Si el Estagirita hubiera considerado superadas ciertas partes de estos cursos o los cursos enteros, ciertamente las hubiera suprimido o modificado. El sistema de rollos confería al libro de entonces una notable plasticidad, prestándose a ser corregido cuando, y de la manera que se deseara.

Por tanto, estas razones vuelven a imponer la oportunidad, si no la necesidad, de volver a una lectura unitaria de los esotéricos. Naturalmente, más tarde trataremos de ver en qué medida resulta real o simplemente *problemática* esta unidad; pero en todo caso será una decisión que habrá de tomarse a nivel teorético y no histórico-genético. En resumen, después de medio siglo de experimentos efectuados con el método genético, nos encontramos con el resultado bien claro de que las obras esotéricas no pueden considerarse como apuntes, y que, si alguien se obstina en leerlas como tales, resultan totalmente privadas de significado filosófico.

La lectura que propondremos en las páginas siguientes como adecuada para los esotéricos será por tanto unitaria en el sentido ya señalado. En cada uno de los escritos esotéricos, nacidos y desarrollados en un período de tiempo bastante amplio, entre interrupciones, continuaciones y repeticiones sin fin, cabe destacar ciertas lí-

60. En relación con la documentación, remitimos a nuestro volumen *Il concetto di filosofia prima*, cit., *passim*.
61. Véase P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, París 1962, pág. 9ss.

neas de fuerza, parámetros constantes e incluso replanteamientos continuos de problemas y de soluciones. Precisamente los análisis realizados con el método genético sobre los fragmentos que han llegado hasta nosotros han concluido paradójicamente arrojando cada vez más luz y evidencia sobre los mismos.

Pasemos por tanto a efectuar un análisis de las obras de escuela, tratando de captar sus núcleos esenciales. Al no poder disponer de un criterio cronológico por las razones ya señaladas, nos valdremos del orden lógico conforme al cual Aristóteles distinguió jerárquicamente las ciencias, considerando como primeras las ciencias *teoréticas*, es decir, puramente contemplativas, como son la *metafísica,* la *física* y las *matemáticas,* como segundas las ciencias *prácticas,* o sea la *ética* y la *política* y como terceras las ciencias *poiéticas,* o sea, las *artes.* La *lógica* no forma parte del esquema, porque, más que ciencia, suministra el instrumento preliminar de toda ciencia, mostrando cómo razona el hombre.

Capítulo II

LA «FILOSOFÍA PRIMERA»
(Análisis de la *Metafísica*)

1. Concepto y caracteres de la metafísica

¿Qué es la «metafísica»?

Empezaremos aclarando los términos. Ya se sabe que «metafísica» no es término aristotélico (quizá fue inventado por los peripatéticos) o nació con ocasión de la edición de las obras de Aristóteles efectuada por Andrónico de Rodas en el siglo I a.C.[1]. La expresión empleada con mayor frecuencia por Aristóteles fue la de «filosofía primera» o también «teología» en contraposición con la «filosofía segunda» o «física»; pero no cabe duda de que el término «metafísica» es más conciso y fue preferido por la posterioridad hasta el punto de que fue consagrado definitivamente. Como veremos muy pronto, la «metafísica» aristotélica es la ciencia que se ocupa de las realidades que se encuentran por encima de las físicas, de las realidades «trans-físicas»[2] y, como tal, se contrapone a la «física». Por esta razón, se denominó definitiva y constantemente metafísica, siguiendo el ejemplo de lo sucedido con Aristóteles, toda tentativa filosófica del pensamiento humano dirigida a trascender el mundo empírico para alcanzar la realidad metaempírica.

Hecha esta aclaración de carácter general, debemos señalar de manera puntual el valor exacto que Aristóteles asignó a la ciencia que llamó «filosofía primera» y los autores posteriores «metafísica».

1. Véase Reale, *La Metafísica*, cit., I, páginas 3ss y las indicaciones bibliográficas que aparecen allí.
2. Las «substancias separadas», como dice Aristóteles. En resumen, la metafísica aristotélica es la prolongación del problema básico del platonismo.

Las definiciones que el filósofo aplicó a la misma son cuatro: *a*) la metafísica averigua *las causas y los principios primeros o supremos*[3], *b*) la metafísica analiza *el ser en cuanto ser*[4], *c*) la metafísica examina *la substancia*[5], *d*) la metafísica investiga *a Dios y la substancia suprasensible*[6]. Las cuatro definiciones aristotélicas de «metafísica» guardan una perfecta armonía entre sí: la una conduce estructuralmente a la otra y cada una de ellas a todas las demás, de forma orgánica y unitaria[7].

Véamoslo más detalladamente. El que investiga las causas y los principios primeros, debe encontrarse necesariamente con Dios; Dios es efectivamente la causa y el principio primero por excelencia. Pero, partiendo asimismo de las otras definiciones se llega a idénticas conclusiones: preguntarse qué es el ser equivale a preguntarse si existe tan sólo el ser sensible o también un ser suprasensible (ser teológico). También el problema «qué es la substancia» supone el problema «qué tipos de substancias existen», si sólo las sensibles o también las suprasensibles y, por tanto, implica el problema teológico.

Sobre esta base se comprende perfectamente que Aristóteles haya empleado sencillamente el término «teología» para indicar la metafísica, ya que las otras tres definiciones conducen estructuralmente a la dimensión teológica. La búsqueda de Dios no es sólo un momento de la averiguación metafísica, sino *su momento esencial y definitorio*. Por lo demás, el Estagirita dice con toda claridad que si no existiera una substancia suprasensible, no existiría tampoco la metafísica, convirtiéndose la física en la ciencia más elevada: «si no subsistiese más substancia que las sensibles, la física sería la ciencia primera»[8].

Ya hemos dicho antes que las ciencias teoréticas son superiores a las prácticas y a las productivas, y que, a su vez, la metafísica es superior a las otras dos ciencias teoréticas. En realidad, haciendo metafísica el hombre realiza una vida puramente contemplativa que,

3. Véase *Metaph.* A, α y B.
4. Véase *Metaph.* Γ E 2-4, K.
5. Véase *Metaph.* Z, H, Θ.
6. Véase *Metaph.* E 1 y Λ.
7. Véase Reale, *Il concetto di filosofia prima*, cit., *passim.*
8. *Metaph.* E 1, 1026*a* 27-29; K 7, 1064*b* 9-11.

por las razones ya analizadas en *Protréptico*, es ontológicamente superior a la vida activa. Haciendo metafísica el hombre se aproxima a Dios[9], no sólo porque lo conoce, sino porque hace lo que realiza el mismo Dios, que es puro conocimiento, como veremos. Por esta razón Aristóteles puede decir: «Todas las demás ciencias serán más útiles para los hombres, pero superior a ella (metafísica) no hay ninguna»[10].

2. Las cuatro causas

Una vez examinadas y aclaradas las definiciones de metafísica desde la perspectiva formal, pasemos ahora a analizar sintéticamente el contenido.

Hemos dicho que Aristóteles presenta en primer lugar la metafísica como una búsqueda de las causas primeras. Por tanto debemos establecer cuáles y cuántas son estas «causas».

Aristóteles ha precisado que las causas deben ser necesariamente finitas en cuanto al número, estableciendo asimismo que, en lo que respecta al mundo del devenir, se reducen a las cuatro siguientes (entrevistas, según sus palabas, aunque de manera confusa, por sus predecesores): 1) causa *formal*, 2) causa *material*, 3) causa *eficiente* y 4) causa *final*[11].

Las dos primeras no son sino la *forma* o esencia y la *materia* que constituyen todas las cosas y a las que deberemos referirnos más ampliamente en las páginas siguientes (recuérdese que «causa» y «principio» significan para Aristóteles lo que funda, lo que condiciona, lo que estructura). A continuación hemos de prestar atención a las explicaciones siguientes: si consideramos el ser de las cosas desde una perspectiva estática, la materia y la forma bastan para explicarlo; pero, si las contemplamos desde un punto de vista dinámico, es decir, en su desarrollo, en su devenir, en su generarse y en su corromperse, tales causas no bastan. Es evidente que si consideramos, por ejemplo, desde una perspectiva estática un hombre concreto,

9. *Metaph.* A 2.
10. *Metaph.* A 2, 983*a* 10-11.
11. Véase *Metaph.* A 3-10.

éste se reduce simplemente a su materia (carne y hueso) y a su forma (alma); pero, si lo consideramos de esta otra forma y preguntamos: «¿Cómo se ha originado?», «¿quién lo ha creado?», «¿por qué se desarrolla y crece?», entonces aparecen dos razones o causas ulteriores: la causa *eficiente* o *motriz,* es decir, el padre que lo ha engendrado, y la causa *final,* o sea el *telos* o el fin hacia el que tiende el devenir del hombre (la realización de su esencia).

3. El ser, sus significados y el sentido de la fórmula «ser en cuanto ser»

Ya hemos dicho que, además de la doctrina de las causas, Aristóteles definió la metafísica como doctrina «del ser» o, también «del ser en cuanto ser». Veamos, por tanto, qué es el ser (ὄν, εἶναι) y el ser en cuanto ser (ὂν ᾗ ὄν), en el contexto de la especulación aristotélica. Frente a los eleatas, en cuya opinión el ser era único, y contra los platónicos, que lo consideraban como una realidad trascendente, Aristóteles caracteriza al ser como sigue:

a) El ser expresa originalmente una «multiplicidad» de significados. Pero no por esta razón es un mero concepto «homónimo», es decir un «equívoco». Entre univocidad y equivocidad hay una vía media, y precisamente el ser se encuentra en ella. He aquí el célebre pasaje en el que Aristóteles enuncia su doctrina a este respecto:

> El término ser se emplea en múltiples sentidos, pero siempre haciendo referencia a una unidad y realidad determinada. Por tanto, ser no se dice por mera homonimia, sino de la misma manera que decimos «sano» a todo lo que se refiere a la salud: o bien en cuanto la conserva o la produce, o bien en cuanto es síntoma de la misma o en cuanto algo es capaz de recibirla; o también a la manera como llamamos «medicinal» a todo lo que se refiere a la medicina; o bien en cuanto manifiesta por naturaleza una disposición idónea hacia ella o bien en cuanto es fruto de la medicina; podríamos aducir muchos más ejemplos de cosas a las que se aplican los conceptos de esta misma manera. Así pues, el concepto ser incluye muchos sentidos, pero todos referidos a un único principio (...)[12].

Dejemos por ahora la determinación e individuación de este

12. *Metaph.* Γ 2, 1003*a* 33-1003*b* 6.

principio y prosigamos con la caracterización general del concepto de ser.

b) Como consecuencia de cuanto hemos establecido, el ser no podrá reducirse a un «género» y menos todavía a una «especie». Se trata por tanto de un concepto transgenérico además de transespecífico, es decir, más amplio y extenso que el género y que la especie.

c) Si la unidad propia del ser no es la que caracteriza a la especie ni al género, ¿qué tipo de unidad es? El ser expresa diversos significados, pero todos ellos guardan una relación exacta con un principio o una realidad idéntica, como lo ilustran perfectamente los ejemplos de «saludable» y «medicinal» del pasaje citado. Por tanto, las diferentes cosas a las que se aplica el concepto ser expresan sentidos diferentes del ser, pero, al mismo tiempo, todas ellas implican la referencia a algo que tiene unidad, precisamente a la substancia. Aristóteles expresa con toda claridad como conclusión del pasaje leído parcialmente con anterioridad: «Así, pues, el ser se aplica también en muchos sentidos, pero todos se refieren a un único principio; de algunas cosas se dice que son seres porque son substancias, de otras porque son afecciones de la substancia, o bien porque son corrupción o privación o cualidad o causas productoras o generadoras ya sea de la substancia, ya sea de lo que se refiere a la substancia, o bien porque constituyen negaciones de alguna de éstas o de la substancia»[13]. Así pues, el centro unificador de los significados del ser es la *ousia,* la substancia. La unidad de los diferentes significados del ser se deriva del hecho de que todos guardan relación con la substancia. En este sentido, podemos decir que la ontología aristotélica es básicamente una usiología.

Las precisiones efectuadas deben poner en guardia al lector al interpretar la célebre fórmula «ser en cuanto ser» (ὂν ᾗ ὄν). Esta fórmula no puede significar un *ente generalísimo* abstracto, uniforme y unívoco, como muchos creen, sino que expresa la multiplicidad misma de los significados del ser y la relación que los une formalmente, haciendo así que cada uno de ellos sea ser. Por ello, *el ser en cuanto ser* significará la substancia y todo lo que se refiere de diferentes maneras a la misma.

13. *Metaph.* Γ 2, 1003*b* 5-10.

En todo caso, resulta evidente que para Aristóteles la fórmula «ser en cuanto ser» pierde todo su significado fuera del contexto correspondiente al estudio de la multiplicidad de los significados del ser: el que atribuye a este concepto el sentido de ser generalísimo o de ser puro, más allá o por encima de las múltiples determinaciones del ser, resulta víctima de la «arcaica» manera de razonar de los eleatas y traiciona totalmente el significado de la reforma aristotélica[14].

4. La lista aristotélica de los significados del ser y su sentido

Una vez en posesión del concepto de ser y del principio de la multiplicidad original y estructural de los significados del ser, debemos examinar ahora el número y la modalidad de estos significados. Aristóteles elabora una «tabla» (precisa de los significados del ser[15].

Vamos a exponer ahora la enumeración y explicación de tales significados:

a) Por una parte llamamos ser a los accidentes, o sea a los seres accidentales o casuales (ὂν κατὰ συμβεβηκός). Por ejemplo, cuando decimos «el hombre es músico», indicamos un caso de ser accidental; en realidad el *ser músico* no expresa la esencia del hombre, sino sólo lo que *puede suceder que sea* el hombre, un mero suceso, un mero accidente.

b) Lo contrapuesto al ser accidental es el ser por sí mismo (ὂν καθ' αὑτό). Éste concepto indica no lo que es en virtud de otro, como el ser accidental, sino lo que es *ser por sí mismo,* es decir, *esencialmente.* Como ejemplo de *ens per se* Aristóteles señala exclusivamente la substancia; pero a veces también todas las categorías; además de la *esencia* o *substancia,* la *cualidad,* la *cantidad,* la *relación,* la *acción,* la *pasión,* el *lugar* y el *tiempo*[16]. Efectivamente (a

14. Para un estudio más profundo de los problemas, véase J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* Toronto ²1963.

15. Véase *Metaph.* Δ 7, E 2-4; acerca de este «cuadro» véase *La Metafísica,* a cargo de Reale, cit., vol. I, pág. 30ss. El primero que comprendió e ilustró adecuadamente esta lista de significados del ser fue F. Brentano en el escrito *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* Friburgo 1862 (Darmstadt ²1960), que no ha sido superado hasta la fecha.

16. Además de las ocho indicadas, en algunos textos Aristóteles incluye también el *yacer* y *tener* como categorías. El cuadro fundamental es, sin embargo, el que contiene ocho, porque la novena categoría y la décima

diferencia de cuanto tiene lugar en la especulación medieval) en Aristóteles las categorías diferentes de la substancia son algo más sólido respecto a lo puramente accidental (que expresa lo meramente fortuito), ya que, aunque sea de manera subordinada a la substancia, son, como veremos enseguida, fundamento en segundo orden de los demás significados del ser.

c) En tercer lugar se expone el significado del *ser como verdadero,* a lo que se contrapone el significado de *no ser como falso.* Éste es el ser al que podemos llamar «lógico»; en realidad el ser en cuanto verdadero indica el ser del *juicio verdadero,* mientras que el no ser en cuanto falso indica el ser del *juicio falso.* Se trata de un ser *puramente ideal,* o sea, de un ser que sólo subsiste en la razón y en la mente que piensa.

d) En último lugar aparece el significado del ser *en cuanto potencia y acto* (ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ). Por ejemplo, decimos que es vidente tanto el que tiene *potencia de ver,* es decir, el que puede ver, pero que, por ejemplo, tiene momentáneamente los ojos cerrados, como el que *ve en acto.* Análogamente, decimos también que está en acto una estatua ya esculpida, y que, a su vez, está en potencia el bloque de mármol que el artífice está esculpiendo; en este mismo sentido decimos también que es trigo la plantita de esta especie que se encuentra en tierra, en el sentido de que es trigo en potencia, mientras que de la espiga madura decimos que es trigo en acto. Aristóteles precisa que el ser según la potencia y según el acto abarca todos los significados del ser señalados anteriormente; puede darse un ser accidental en potencia o también en acto, el ser del juicio verdadero o falso puede darse en potencia o también en acto y, sobre todo, también puede haber potencia y acto según cada una de las diversas categorías[17].

son reducibles a otras. Acerca del problema de las categorías y de su «deducción» indicamos cuatro estudios clásicos que presentan bastante profundidad desde diferentes puntos de vista: F.A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre,* Berlín 1846; H. Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles,* «Sitzungsber, d. Kais. Akad. d. Wissensch. Philos.-hist. Klasse», vol. 10, fascículo 5, Viena 1853, pág. 591-645; O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles,* en el vol. *Beiträge zur Geschichte der griech. Philos.,* Leipzig 1891, pág. 101-216, así como el volumen de Brentano (citado en la nota 15), pág. 72-220.

17. Para conocer más profundamente el problema, véase *La Metafísica,* a cargo de Reale, cit, I, páginas 34ss.

5. PRECISIONES EN TORNO A CUATRO SIGNIFICADOS DEL SER

Los cuatro significados del ser son, en realidad, cuatro «grupos» de significados: en efecto, cada uno de ellos reagrupa ulteriormente significados parecidos pero no idénticos, es decir, *no unívocos, sino análogos*. Las diferentes categorías no expresan significados idénticos o unívocos del ser; el ser expresado por cada «figura de las categorías» constituye un significado distinto del de cada una de las demás. Por consiguiente, la expresión «ser según las figuras de las categorías» designa tantos significados *diferentes* de ser como se dan precisamente. Aristóteles dice explícitamente que el ser pertenece a las diferentes categorías, no de la misma manera ni en el mismo grado: «(...) el ser se predica de todas las categorías, pero no de la misma manera, aun cuando de manera primaria de la substancia y de modo derivado de las demás categorías»[18]. Y también:

> (...) es necesario decir que las categorías o bien son seres sólo por homonimia o bien sólo son seres si se añade o quita al «ser» cierta calificación, como, por ejemplo, cuando se dice que lo no cognoscible es también cognoscible. En realidad, el acierto consiste en afirmar que las categorías no se aplican al ser en sentido equívoco ni en sentido unívoco, sino que se dicen seres de la misma manera como se aplica el término médico, cuyos diferentes significados se refieren a una misma y única cosa, por lo que no son puros homónimos; en efecto, médico designa un cuerpo, una operación o un instrumento, pero no por homonimia ni por sinonimia, sino en virtud de la referencia a una misma cosa[19].

Esta última realidad es obviamente la substancia. Como vemos, lo que se dice en general de los diferentes significados del ser, se aplica después en particular a las categorías: las restantes categorías sólo son seres en cuanto guardan relación con la primera y en virtud de ésta. Pero entonces, nos preguntaremos, además de la unidad que es propia de todos los significados del ser ¿cuál es el vínculo específico que une las diferentes «figuras de las categorías» en el único grupo que es precisamente el grupo de las «categorías»? La respuesta es la siguiente: *las figuras de las categorías expresan los significados primeros y fundamentales del ser; es decir, son la distin-*

18. *Metaph.* Z 4, 1030*a* 21ss.

19. *Metaph.* Z 4, 1030*a* 32ss.; véase los pasajes señalados anteriormente en las notas 12 y 13.

ción original sobre la que se basa necesariamente la distinción de los significados ulteriores. Por consiguiente, las categorías representan *los significados en los que se divide originalmente el ser, son las supremas divisiones del ser o, como dice también Aristóteles, los supremos «géneros» del ser*[20]. En este sentido se comprende perfectamente que Aristóteles haya indicado dentro de las categorías el grupo de los significados del ser «por sí», precisamente porque se trata de los significados *originales*.

La potencia y el acto representan también dos significados diferentes del ser (se dice abiertamente que la potencia es no ser con respecto al acto, en cuanto es no ser en acto), ya que precisamente la una es ser potencial no realizado todavía, y el otro, ser actual y realizado. Pero, si nos fijamos bien, tomados individualmente, estos conceptos tienen múltiples significados, tantos cuantas categorías existen. En realidad, la potencia considerada según la *substancia* es diferente de la potencia considerada según la *cualidad*, y diferente a su vez de la potencia según la *cantidad*, y así sucesivamente. Lo mismo podemos decir del acto.

Análogo raciocinio cabe aplicar al ser en cuanto verdadero y al ser accidental, cuyos diferentes modos no podemos desarrollar aquí por falta de espacio. Pero vamos a subrayar un punto esencial. El ser en cuanto verdadero, que es el ser del juicio que une (separa) el sujeto y el predicado, no puede tener lugar, si no es según *las categorías* (como lo veremos más detalladamente en la lógica). Así, el ser accidental es la afección o el suceso puramente fortuito que tiene lugar *con arreglo a las diferentes figuras categoriales*[21]. Para concluir diremos que todos los significados del ser presuponen el ser de las categorías; a su vez, el ser de éstas depende totalmente del ser de la primera categoría, o sea, de la substancia. Por tanto, todos los significados del ser suponen el ser de las categorías, y si, a su vez, el ser de éstas supone el ser de la primera categoría y se basa totalmente en este ser, *es evidente que la pregunta radical por el sentido del ser se centrará en la substancia*. Por esta razón se comprenden perfectamente las precisas afirmaciones de Aristóteles: «Y en verdad, lo que

20. Véase *Metaph.* Z 3, 1029*a* 21 y la amplia documentación sobre este punto en Brentano, op. cit., pág. 98ss, y *passim*.

21. Véase *La Metafísica*, a cargo de Reale, cit., I. páginas 41ss.

desde tiempos antiguos así como ahora y siempre constituye el eterno objeto de investigación y el eterno problema: "qué es el ser", equivale a esto: "qué es la substancia" (...); por esa razón también nosotros, de manera principal, fundamental y única, por decirlo así, debemos examinar qué es el ser entendido en este sentido»[22]. El sentido de la substancia (οὐσία) manifiesta el sentido último del ser. ¿Qué es, por tanto, la substancia?

6. La cuestión de la substancia

Digamos inmediatamente que el problema de la substancia es el más delicado, el más complejo y, en cierto sentido, también el más desconcertante para aquel que trata de entender la metafísica aristotélica renunciando a las soluciones fáciles, a las que nos han habituado las clasificaciones de los manuales.

Ante todo hemos de aclarar que la cuestión general acerca de la substancia implica dos problemas esenciales y estrechamente vinculados entre sí, uno de los cuales se desarrolla, ulteriormente, en dos direcciones diferentes. Los predecesores de Aristóteles habían dado a la cuestión de la «substancia» soluciones totalmente antitéticas; algunos consideraron que la materia sensible era la única substancia; a su vez Platón había señalado a los seres suprasensibles como la verdadera substancia, mientras que la convicción común parecía situar la verdadera substancia en las cosas concretas. Y he aquí que Aristóteles se enfrenta a la cuestión estructurándola de manera ejemplar. Después de haber reducido el problema ontológico general a su núcleo central, es decir, a la cuestión de la *ousia* (de la manera como hemos visto ya anteriormente), nuestro filósofo afirma con toda claridad que el punto de llegada consistirá en determinar *qué substancias existen*; si exclusivamente las sensibles (como quieren los naturalistas) o también las suprasensibles (como pretenden los platónicos). Atención: éste es el problema de los problemas y la *cuestión última*, la pregunta por excelencia de la metafísica aristotélica (así como de toda metafísica en general)[23].

22. *Metaph.* Z 1, 1028*b* 2-7.
23. *Metaph.* Z 2, *passim*.

Pero, para poder resolver este problema específico, Aristóteles quiere resolver con anterioridad el problema acerca de *qué es la substancia*. He aquí, por tanto, el otro problema de la usiología aristotélica: *¿qué es la substancia en general?* ¿Y, qué es la materia? ¿Qué es la forma? ¿Qué es el compuesto? Este problema general se resuelve antes del otro, siguiendo la metodología correcta; se podrá decir, con bastante mayor precisión, si sólo existe el ser sensible o también el suprasensible, si se ha establecido con anterioridad qué es en general la *ousia*. Si, por ejemplo, resultara que la *ousia* es sólo materia o el compuesto concreto de materia y forma, está claro que quedaría eliminada *eo ipso* la cuestión acerca de la substancia suprasensible; mientras que, si resultara que la *ousia* es algo distinto o predominantemente algo diferente de la materia, la cuestión sobre lo suprasensible se presentaría bajo una luz totalmente distinta. Pero, ¿en qué se basará Aristóteles para estudiar la substancia en general? Obviamente, en las substancias que nadie discute: las substancias sensibles. Así, el filósofo ha escrito explícitamente: «Todos admiten que algunas de las cosas sensibles son substancias; por tanto deberemos desarrollar nuestra investigación partiendo de éstas. En realidad es muy útil proceder paso a paso hacia lo que es más cognoscible. En efecto, todos adquirimos el saber de esta manera; partiendo de las cosas que son menos cognoscibles por su naturaleza (= las cosas sensibles) hacia las que son más cognoscibles por naturaleza (= las cosas inteligibles)»[24].

7. La substancia en general y las notas definitorias del concepto de substancia

Y ahora preguntémonos: ¿Qué es la *ousia* en general?

Todo cuanto se ha dicho ya habrá servido probablemente de orientación para que el lector pueda entender la respuesta dada por

24. *Metaph.* Z 3 1029*a* 33ss. Como hemos visto anteriormente, ya en el *Protréptico*, Aristóteles había establecido que, *por naturaleza* (es decir en sí y por sí), es primero lo *inteligible*, que consiste en lo que es ontológicamente primero; en cambio *para nosotros* primero es lo *sensible*, que ontológicamente es segundo, y es primero para nosotros porque aquello de lo que partimos para conocer es precisamente lo sensible, llegando a lo inteligible sólo *después* y mediante lo sensible.

Aristóteles al problema planteado. El Estagirita dice que por «substancia» *(ousia)* puede entenderse, a diferente título, ya sea 1) la *forma*, o 2) la *materia*, o 3) el *conjunto* o el compuesto de materia y forma. Con ello Aristóteles reconoce a cada uno de sus predecesores una parte de razón e indica que el error de éstos consistió en la unilateralidad y en la exclusión.

Tratemos de ilustrar brevemente los significados.

a) La substancia es en cierto sentido la forma (εἶδος, μορφή). Según Aristóteles «forma» es la naturaleza íntima de las cosas, el quid o esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) de las mismas. Por ejemplo, la forma o esencia del hombre es su alma, o sea lo que hace de él un ser *viviente racional*; la forma o esencia del animal es el alma sensitiva y la de la planta es el alma vegetativa. La esencia del círculo es lo que hace que éste sea tal figura con tales datos cualitativos; y lo mismo puede repetirse respecto a las demás cosas. Cuando las definimos, nos referimos a su forma o esencia; en general, las cosas sólo son cognoscibles en su esencia[25].

b) Además, si el alma racional no informase *un cuerpo*, no habría hombre, y si el alma sensitiva no informase cierta materia, no habría un animal; más aún, si el alma vegetativa no informase *otra materia* diferente, no tendríamos plantas. Dígase esto mismo —y resultará también más evidente— respecto a todos los objetos producidos por la actividad del arte; si no se realizase en la madera la esencia o forma de la mesa, ésta no tendría ninguna concreción (y lo mismo deberá repetirse respecto de todos los demás casos). En este sentido, la materia resulta también fundamental para la constitución de las cosas y, por tanto, también a ella se le podrá designar —al menos dentro de estos límites— *substancia de las cosas*. Está claro, por otra parte, que estos límites están perfectamente definidos; si no hubiese forma, la materia sería *indeterminada* y no bastaría para constituir las cosas[26].

c) Basándonos en cuanto hemos dicho, resulta asimismo plenamente explicado el tercero de los significados; el de «conjunto» (σύνολον). Conjunto es la unión concreta de forma y materia. Las cosas concretas no son sino conjuntos de forma y de materia.

25. Véase *Metaph.* Z 4-12, H 2-3 y la ed. de Reale, cit., I, pág. 572-621 y II, pág. 19-30.
26. Véase *Metaph.* Z 3.

Así, pues, todas las cosas sensibles sin distinción pueden considerarse en su *forma*, en su *materia*, en su *conjunto*; y «substancia» *(ousia)* son, aunque a título diferente (en el sentido ya visto), tanto la *forma* como la *materia* y su *conjunto*[27].

Al desarrollar el problema de la substancia en general en una segunda dirección, el Estagirita ha tratado asimismo de determinar *cuáles son estos «títulos» en virtud de los cuales algo tiene derecho a ser considerado como substancia*. Esta segunda dirección no aparece siempre en los textos como explícitamente distinta de la primera y, con frecuencia, se confunde de varias maneras con ésta; sin embargo, es necesario distinguirla para comprender a fondo el pensamiento aristotélico.

El Estagirita parece establecer cinco caracteres definitorios de la substancia.

Substancia es: *a)* lo que *no es inherente a otro ni se predica de él*, y por tanto es objeto de inherencia y de predicación; *b)* lo que *puede subsistir por sí o separadamente* del resto, o sea independientemente; *c)* lo que es *«algo determinado»* (y no un universal abstracto), un τόδε τι; *d)* lo que tiene una *unidad intrínseca* y no es un mero agregado de partes no organizadas; *e)* lo que *es acto o está en acto* (y no puramente en potencia).

Ahora bien, la *materia* sólo posee el primer título de substancialidad, y por lo tanto sólo es substancia de modo muy impropio; en cambio, la *forma* y el *conjunto* tienen todos los caracteres de la substancialidad, aunque de manera diferente. Ahora bien, ¿cuál será la substancia por excelencia? Desde el punto de vista empírico, substancia por excelencia parece ser el *individuo concreto*, o sea el conjunto. Por otra parte, desde el punto de vista metafísico, «substancia primera» *es la forma*; la forma es efectivamente causa y fundamento, mientras que, respecto a ella, el conjunto es causado y derivado de un principio[28]. De esta forma queda plenamente determinado el sentido del ser. En su significado más estricto, el ser es la substancia, y la substancia en un primer sentido (impropio) es materia, y en un segundo (más propio) es conjunto, y en un tercer sentido (por excelencia) es forma; por tanto la materia es ser; el conjunto

27. Véase *Metaph.* Z y H, *passim*.
28. Véase *La Metafísica*, a cargo de Reale, cit., I, pág. 51ss.

es ser en un grado más alto; y, finalmente, la forma es ser en su sentido más elevado. De esta forma se comprende por qué Aristóteles llamó a la forma «causa primera del ser»[29], ya que ella «informa» la materia y constituye el fundamento del conjunto.

8. La «forma» aristotélica no es el universal

Considerada de la manera que hemos expuesto antes, la doctrina aristotélica de la substancia parece menos aporética de lo que pretendieron especialmente Zeller[30] y, con él, muchos de los estudiosos modernos. La distinción de los múltiples significados de la *ousia* implica la necesidad de no pensar en términos alternativos, como si a toda costa debiera prevalecer el valor de uno solo de los significados; por el contrario, como ya hemos visto, hemos de considerar las cosas en forma de adición; la metafísica aristotélica no se ha dejado arrastrar, como las sucesivas, a la *reductio ad unum,* sino que se ha preocupado más bien de distinguir los diferentes aspectos de la realidad, y cuando lo ha hecho así, no sólo no ha procedido a ulteriores unificaciones, sino que declara irreductibles algunos aspectos y, precisamente en cuanto tales, los considera expresión de la complejidad estructural de la realidad.

De esta forma se resuelve fácilmente otra dificultad planteada por Zeller. Dice este autor que es difícil considerar como inmutables las *formas* de lo mutable, como concebiría Aristóteles. En verdad, el Estagirita insiste con mucha energía en este punto de la *inmutabilidad del eidos.* Ahora bien, la inmutabilidad del *eidos* aristotélico no es otra cosa que la inmutabilidad de la *causa* o de la *condición* o del *principio* metafísico, respecto a lo causado, a lo condicionado o a lo principiado empírico[31]. Vamos, finalmente, a concluir nuestro análisis de la substancia, deteniéndonos en un punto muchas veces olvidado y cuya comprensión iba a verse impedida fatalmente por el planteamiento zelleriano, al que se aferra la mayor parte de los eruditos. Nos referimos a las relaciones existentes entre la *forma* y el

29. *Metaph.* Z 17, 1041*b* 26.
30. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* II, 2, Leipzig ^{4}1921, pág. 344ss.
31. Véase *Metaph.* Z 7-9 y la ed. de Reale, cit., I, pág. 589-606.

universal. Aristóteles demuestra que, mientras la materia, la forma o el conjunto poseen un título para ser considerados *ousia,* como ya hemos visto, el universal, que los platónicos elevan a la categoría de substancia por excelencia, no cuenta con ningún título para ser considerado substancia, porque no responde a ninguno de los requisitos que, como hemos visto anteriormente, son propios de la substancialidad[32].

Pero, se dirá, ¿no es universal el *eidos* aristotélico? La respuesta es inequívocamente negativa. Aristóteles califica muchas veces a su *eidos* como un τόδε τι, expresión indicativa de algo determinado que se opone a lo universal abstracto; y, por lo demás, vemos que todos los caracteres de la substancialidad competen al *eidos.* El *eidos* aristotélico es un principio metafísico; en términos modernos, lo designaríamos como una estructura ontológica trascendental. Vamos a referir a modo de prueba un solo pasaje —el más significativo—, que se encuentra en la conclusión del libro dedicado a la substancia. Después de haber dicho que la substancia es un «principio y una causa», Aristóteles muestra cómo se debe investigar este principio y esta causa. La cosa o el hecho cuyo principio o causa se busca debe ser conocido de antemano, y su investigación se plantea de esta manera: ¿por qué esta cosa o este hecho son así? Lo que equivale a decir: ¿por qué la materia es (o constituye) este objeto determinado? Aristóteles puntualiza así la cuestión: «(...) esta cosa material es una casa: ¿por qué? Porque en ella se halla presente la esencia de la casa. Y seguiremos preguntándonos: ¿por qué esta cosa concreta es un hombre? O bien, ¿por qué este cuerpo tiene tales características? Por tanto, al preguntarnos por el porqué buscamos la causa de la materia, es decir, la forma por la que la materia es una cosa determinada; y ésta es precisamente la substancia»[33]. Pero veamos el ejemplo más elocuente con el que Aristóteles sella su investigación:

Lo que está compuesto de alguna cosa de manera que el todo constituya una unidad no es como un montón, sino como una sílaba. Y ésta no es sólo las letras de las que está formada, ni BA equivale a B y A ni la carne es simplemente fuego y tierra;

32. *Metaph.* Z 13-16 y la ed. de Reale, cit., I, pág. 621-34.
33. *Metaph.* Z 17, 1041*a* 25ss, 1041*b* 5ss.

en realidad, una vez que los compuestos, es decir carne y sílaba, se han desintegrado, ya no existen, mientras que las letras, el fuego y la tierra, continúan existiendo. Así, pues, la sílaba es algo que no puede reducirse únicamente a las letras, o sea a las vocales y consonantes, sino que es algo diferente de ellas. Y, así, la carne no es sólo fuego y tierra, o calor y frío, sino también algo diferente de ellas. Ahora bien, si este algo tuviera que ser también un elemento o un compuesto de elementos, nos encontraríamos con lo que sigue; si fuese un elemento, podría aplicarse el mismo razonamiento de antes (la carne estaría constituida por este elemento fuego y tierra y algo diferente, de forma que nos remontaríamos al infinito); si, en cambio, fuese un compuesto de elementos, estaría compuesto no sólo de uno sino de más elementos (de lo contrario nos encontraríamos todavía en el primer caso) de forma que habría que repetir también a este propósito el razonamiento hecho con motivo de la carne y de la sílaba. Por esta razón se podrá entender perfectamente que este algo no es un elemento, sino la causa por la que esta cosa es carne, esta otra es sílaba y así sucesivamente. Y esto es la substancia de toda cosa; siendo asimismo esto la causa primera del ser[34].

Como se ve, la *ousia-eidos* de Aristóteles, en cuanto estructura ontológica inmanente de la cosa, no puede confundirse con el universal abstracto. Por su parte el universal es el género (γένος), que no tiene una realidad ontológica propia; por ejemplo, animal, entendido como género animal, no es más que un término común abstracto que no tiene realidad en sí y no existe sino es en el hombre o en otra forma animal.

Por otra parte hay que señalar que el *eidos* aristotélico presenta dos aspectos; uno de ellos es el ontológico, ya considerado, el otro es el aspecto que podemos llamar lógico. El Estagirita no estudió ni definió ninguno de los dos aspectos ni sus diferencias relativas, sino que, en diferentes casos, confundió ambos inconscientemente. Nosotros, incluso por razones lingüísticas, percibimos mejor que él la diferencia, ya que, de vez en cuando, nos vemos obligados a traducir *eidos* de dos formas diferentes; unas veces como «forma» y otras como «especie». Por lo que se refiere al aspecto ontológico del *eidos*, es decir de la «forma», Aristóteles tiene razón al decir que no es un universal. Pero, ¿lo es el *eidos* en el sentido lógico de especie? Evidentemente la especie no es otra cosa sino el *eidos* en cuanto pensado con la mente humana. Y por tanto se podría decir que, en cuanto estructura ontológica o principio metafísico, el *eidos* no es universal; pero viene a serlo en cuanto la mente humana lo considera y abstrae. Pero repitámoslo; Aristóteles, preocupado de remachar el primer punto, no ha subrayado suficientemente el segundo. (Tanto más cuanto que, a sus ojos, el *eidos*, incluso considerado como especie, es la «diferencia» específica que confiere naturaleza concreta al género, «diferenciándolo» precisamente y rescatándolo, por consiguiente, de su carácter abstracto y universal[35], como veremos también en la lógica.) En todo caso, estas dificultades no deben hacernos olvidar lo que hemos dicho anteriormente acerca de la naturaleza ontológica y real del *eidos*: éste no sólo no es un universal, sino que es más ser que la materia y más ser que el conjunto, en cuanto es principio que, estructurando la materia, hace subsistir al conjunto mismo[36].

34. Véase *Metaph.* Z 17, 1041*b* 11-28.

9. El acto y la potencia

A las doctrinas expuestas se añaden ahora algunas precisiones relativas a la potencia y al acto referidos a la substancia[37]: la materia es «potencia», es decir, potencialidad, en el sentido de que es capacidad de asumir o de recibir la forma: el bronce es «potencia» de la estatua, porque en realidad es capacidad de recibir y de asumir la forma de la estatua; la madera es «potencia» de los diferentes objetos que se pueden hacer con ella, porque es capacidad concreta de asumir las formas de los diferentes objetos. En cambio, la forma se configura como acto o actuación de esa capacidad. El compuesto o conjunto de materia y forma, si se considera como tal, será preferentemente acto; pero, si se tiene en cuenta su forma, será simplemente acto o *entelequia* y, si se lo contempla en su materialidad será, en cambio, una mezcla de potencia y de acto. Por consiguiente, todas las cosas que tienen materia poseen siempre en cuanto tales mayor o menor potencialidad. En cambio si, como veremos, son seres inmateriales, o sea, formas puras, deberán ser actos puros, exentos de potencialidad[38].

35. Véase *Metaph.* Z 12, *passim.*
36. *Metaph.* Z 3, 1029*a* 5-7.
37. Véase *Metaph.* H y Θ.
38. Véase *Metaph.* Λ 6-8.

Como ya hemos mencionado, Aristóteles aplica también al acto el nombre de *entelequia*; a veces parece que se difumina la diversidad de significado de los dos términos, pero, la mayor parte de las veces, y en especial en la *Metafísica*, los dos términos son sinónimos. Así, pues, acto y *entelequia* significan realización, perfección que actúa o actuada. Por tanto el alma, en cuanto esencia y forma de cuerpo, es acto y *entelequia* del mismo; y, por lo general, todas las formas de las substancias sensibles son acto y *entelequia*. Más tarde veremos que Dios es *entelequia* pura (y también las demás inteligencia motrices de las esferas celestes).

El acto, prosigue Aristóteles, tiene «prioridad» y superioridad absolutas sobre la potencia; en realidad, la potencia es siempre en función del acto y está condicionada por el acto del cual es potencia. Finalmente el acto es superior a la potencia, porque es el modo de ser de las substancias eternas[39].

Desde el punto de vista metafísico, la doctrina de la potencia y del acto tiene una importancia muy considerable. Con ella Aristóteles ha podido resolver las aporías eleáticas del *devenir* y del *movimiento*; ambos transcurren en el seno del ser, porque no suponen un paso del no ser absoluto al ser, sino del ser en potencia al ser en acto, es decir, del ser al ser. Además, con tal doctrina Aristóteles ha resuelto perfectamente el problema de la *unidad de la materia y de la forma*: la primera es potencia y la segunda acto o actuación de la misma. Finalmente el Estagirita se ha servido de ella, al menos en parte, para *demostrar la existencia de Dios y entender su naturaleza*. Pero también en el ámbito de todas las demás ciencias los conceptos de potencia y de acto tienen un papel importantísimo, según Aristóteles.

Y de esta forma hemos llegado a la última de las cuestiones de la metafísica; la de la substancia suprasensible, que es la cuestión decisiva.

39. *Metaph.* Θ 8, *passim*.

10. Demostración de la existencia de la substancia suprasensible

¿Existen substancias suprasensibles, o sólo las sensibles? Aristóteles se empeñó en responder con precisión a este problema, porque se trataba precisamente del punto en el que, en su opinión, era necesario corregir a Platón.

Ésta es la manera como el filósofo demuestra la existencia de lo suprasensible.

Las substancias son las realidades primeras, en el sentido de que todos los demás modos de ser, como ya hemos visto, dependen de la substancia. Por tanto, si todas las substancias fueran corruptibles, no existiría absolutamente nada incorruptible. Pero —dice Aristóteles— el *tiempo* y el *movimiento* son ciertamente incorruptibles. El tiempo no ha sido generado ni se corromperá; en realidad, anteriormente a la generación del tiempo, debería haber existido un «antes» y posteriormente a la destrucción del tiempo debería haber existido un «después». Ahora bien «antes» y «después» no son sino tiempo. En otras palabras, por las razones ya analizadas, siempre hay tiempo antes o después de cualquier comienzo o fin supuesto del tiempo; por tanto, el tiempo es eterno. Este mismo razonamiento puede aplicarse también al movimiento, porque, para Aristóteles, el tiempo no es sino una determinación del movimiento. Así, pues, no hay tiempo sin movimiento; por tanto, la eternidad del primero postula asimismo la eternidad del segundo. Pero, ¿en qué condiciones puede subsistir un movimiento (y un tiempo) eterno? El Estagirita responde (basándose en los principios establecidos por él mismo al estudiar las condiciones del movimiento en la *Física*): sólo si subsiste un principio *primero* que sea causa del mismo.

Y, ¿cómo debe ser este principio, para ser causa del movimiento? En primer lugar, dice Aristóteles, el principio debe ser *eterno*; si el movimiento es eterno, su causa debe ser también eterna. O, en otras palabras, si la causa ha de explicar adecuadamente el movimiento eterno, no puede ser sino eterna.

En segundo lugar el principio debe ser *inmóvil*; sólo lo inmóvil es causa absoluta de lo móvil. Aristóteles ha demostrado en la *Física* este punto con todo rigor. Todo lo que está en movimiento es movido por otro; este otro, si es movido a su vez, es movido también por

otro. Pero para explicar cualquier movimiento es necesario llegar a un principio que de por sí no es movido ulteriormente, al menos respecto a lo que mueve. Sería absurdo pensar en la posibilidad de proceder de un motor a otro hasta el infinito, porque en estos casos resulta absurdo un proceso hasta el infinito. Ahora bien, si es así, no sólo deben existir motores *relativamente* móviles, de los que proceden los movimientos singulares, sino —a fortiori— debe haber un principio absolutamente primero y *absolutamente* inmóvil del que procede el movimiento de todo el universo.

En tercer lugar el principio debe estar totalmente exento de *potencialidad,* es decir, debe ser *acto puro.* Si tuviese potencialidad, podría asimismo no mover en acto; pero esto es absurdo, porque en tal caso no existiría un movimiento eterno de los cielos, es decir, un movimiento *siempre en acto.* En conclusión, puesto que un movimiento eterno existe, es necesario que haya un principio eterno que lo produzca, siendo asimismo necesario que tal principio sea *a*) eterno, si es eterno lo que este principio causa, *b*) inmóvil, si la causa absolutamente primera de lo móvil es lo inmóvil y *c*) acto puro, si el movimiento producido por tal causa está siempre en acto.

Éste es el motor inmóvil, que es precisamente la substancia suprasensible que buscábamos[40].

Pero, ¿de qué manera puede *mover* el primer motor permaneciendo absolutamente *inmóvil*? ¿Existe dentro del ámbito de las cosas que conocemos algo que pueda mover, sin moverse ello mismo?

Aristóteles responde aduciendo como ejemplo el objeto del deseo y de la inteligencia. El objeto del deseo es lo bello y bueno; ahora bien, lo bello y lo bueno atraen la voluntad del hombre sin moverse ellos mismos de ningún modo; de esta misma manera lo inteligible mueve también la inteligencia, sin moverse a su vez. Y de esta misma naturaleza es también la causalidad ejercida por el primer motor, es decir, por la substancia primera; el primer motor mueve como el *objeto del amor atrae al amante* (κινεῖ ὡς ἐρώμενον)[41], mientras todas las demás cosas mueven siendo movidas ellas mismas.

40. Véase *Metaph.* Λ 6-7.
41. *Metaph.* Λ 7, 1072*b* 3.

Como es evidente, la causalidad del primer motor no es una causalidad de tipo eficiente, o sea, del tipo de la ejercida por una mano que mueve un cuerpo, o por el escultor que talla el mármol o la del padre que genera al hijo. En cambio, Dios mueve atrayendo; y atrae como objeto de amor, es decir, *a la manera de fin;* por tanto la causalidad del motor inmóvil es propiamente una causalidad de tipo *final.*

El mundo, que es atraído constantemente por Dios como fin supremo, no ha tenido comienzo. No ha habido ningún momento en el que existiera el caos (o la ausencia de cosmos), precisamente porque, si hubiera sido así, se habría dado una contradicción con el teorema de la prioridad del acto sobre la potencia; primeramente habría habido el caos, que es potencia, y después habría surgido el mundo, que es acto. Lo cual sería asimismo absurdo, puesto que Dios, al ser eterno, debía atraer necesariamente desde la eternidad como objeto de amor al universo, que, por tanto, ha tenido que ser desde siempre como es[42].

Es esta una tesis sostenida ya por Aristóteles en el escrito *Sobre la filosofía* en los últimos años de permanencia del mismo en la Academia.

11. Naturaleza del motor inmóvil

Este principio del que «dependen el cielo y la naturaleza» es Vida. Pero, ¿qué clase de vida? La más excelente y perfecta de todas; la vida que nosotros sólo podemos vivir por un breve espacio de tiempo; la vida del pensamiento puro, la vida de la actividad contemplativa. Con esto hemos llegado al pasaje maravilloso en el que Aristóteles —hecho extraordinariamente raro en él— se conmueve, y en el que su lenguaje se convierte casi en poesía, en canto, en peán:

> Así, pues, de tal principio dependen el cielo y la naturaleza. Y su modo de vivir es el más excelente de todos; es la manera de vivir que se nos concede sólo por un breve espacio de tiempo. Pero él permanece siempre en ese estado. Esto es imposible para

42. *Metaph.* Λ 6, *passim.*

nosotros, pero no lo es para él, puesto que el acto de su vivir es goce. Y también para nosotros la vigilia, la sensación y el conocimiento son agradables en sumo grado, precisamente porque son acto y, en virtud de ellos, también las esperanzas y los recuerdos (...). Por tanto, si Dios se encuentra perennemente en esta feliz condición en la que nosotros nos hallamos algunas veces, se trata de algo maravilloso; y, si se encuentra en una condición superior, es más maravilloso todavía. Y, efectivamente, se encuentra en esta condición. Él es también Vida, porque la actividad de la inteligencia es Vida, y él es precisamente esa actividad. Y su actividad, que subsiste por sí, es una vida óptima y eterna. Digamos que Dios es un ser viviente, eterno y óptimo; por tanto, a Dios le corresponde una vida perennemente continua y eterna; éste es, pues, Dios[43].

Pero, ¿en qué piensa Dios? Dios piensa en la cosa más excelente. Pero la cosa más excelente es Dios mismo. Por tanto, Dios piensa en sí mismo; es actividad contemplativa de sí mismo; es *pensamiento del pensamiento* (νόησις νοήσεως). Éstas son las afirmaciones concretas del filósofo:

(...) El pensamiento que es pensamiento por sí mismo tiene como objeto lo que por sí mismo es más excelente, y el pensamiento que lo es en grado máximo tiene como objeto lo que es excelente en grado máximo. La inteligencia piensa en sí misma, aprehendiéndose como inteligible; en realidad se hace inteligible intuyendo y pensando en sí, de forma que coinciden inteligencia e inteligible. La inteligencia es lo que es capaz de aprehender lo inteligible y la substancia, y está en acto cuando los posee. Por tanto, más que la capacidad, es esta posesión lo que tiene la inteligencia de divino; y la actividad contemplativa es lo más agradable y excelente que existe[44].

Más todavía: «Si, por tanto, la inteligencia divina es lo más excelente que existe, piensa en sí misma, y su pensamiento es pensamiento del pensamiento»[45].

Por lo tanto Dios es eterno, inmóvil, acto puro exento de potencialidad y de materia, vida espiritual y pensamiento del pensamiento. Siendo así, obviamente «no puede tener ninguna dimensión», sino que debe «carecer de partes y ser indivisible». Y debe ser asimismo «impasible e inalterable»[46].

43. *Metaph.* Λ 7, 1072*b* 13-18, 24-30.
44. *Metaph.* Λ 7, 1072*b* 18-24.
45. *Metaph.* Λ 9, 1074*b* 34ss.
46. *Metaph.* Λ 7, 1973*a* 5-13.

12. Unidad y multiplicidad de lo divino

Aristóteles creyó, sin embargo, que no bastaba Dios para explicar el movimiento de todas las esferas que, en su opinión, componían el cielo. Dios mueve directamente al primer móvil —el cielo de las estrellas fijas— pero entre esta esfera y la tierra hay otras muchas esferas concéntricas, de magnitudes cada vez menores y contenidas las unas en las otras. ¿Quién mueve todas estas esferas?

Caben dos respuestas; o son movidas por el movimiento derivado del primer cielo, que se transmite mecánicamente de una esfera a la otra; o son movidas por otras substancias suprasensibles, inmóviles y eternas, que mueven de manera análoga a la del primer motor.

La segunda solución es la que propone Aristóteles. En efecto, la primera de ellas no podía armonizar con la concepción de la diversidad de los diferentes movimientos de las distintas esferas, que, según las teorías de la astronomía de entonces, eran diversos y no uniformes. Por tanto resultaba inconcebible que del movimiento del primer cielo pudieran derivarse movimientos diferentes, así como que de la atracción uniforme de un único motor pudieran derivarse movimientos circulares de sentido opuesto. Éstas son las razones por las que Aristóteles introdujo la multiplicidad de motores, a los que consideró como substancias suprasensibles, capaces de mover de forma análoga a la de Dios, es decir, como causas finales (causas finales en relación con cada una de las esferas individuales).

Más tarde, basándose en los cálculos de los astrónomos Galipo y Eudoxo, y efectuando algunas correcciones que consideraba personalmente necesarias, Aristóteles estableció en cincuenta el número de las esferas, admitiendo, por otra parte, la posibilidad de reducirlas a cuarenta y siete. Y, si son tantas las esferas, deberá haber el mismo número de substancias inmóviles y eternas que producen los movimientos de aquéllas. Dios o el primer motor mueve directamente la primera esfera, y sólo indirectamente las demás; las otras cincuenta y cinco substancias suprasensibles mueven las 55 esferas correspondientes[47].

¿Acaso se trata de una forma de «politeísmo»?

47. *Metaph.* Λ 8, *passim*.

Para Aristóteles, así como para Platón, y, en general, para todos los griegos, lo «divino» designa una esfera amplia en la cual figuran con diferente título realidades múltiples y diferentes. Lo «divino» incluía ya para los «fisiólogos» muchos entes desde un punto de vista estructural. Lo mismo puede decirse de Platón; para éste son «divinas» las ideas del bien y de la belleza y, en general, todas las ideas. Es «divino» el demiurgo; son «divinas» las almas; son «divinos» los astros y también el mundo. Análogamente, para Aristóteles el motor inmóvil es «divino», son asimismo «divinas» las substancias suprasensibles y los motores inmóviles de los cielos, son también «divinos» los astros, las estrellas, las esferas, las almas de las esferas y de los astros, siendo asimismo «divina» el alma intelectiva de los hombres. En resumen, divino es todo lo que es eterno e incorruptible. Aristóteles no ha experimentado la antítesis de la unidad-multiplicidad de lo divino; y por ello no se ha planteado jamás la cuestión en estos términos.

Hemos de dar por supuesto que, siendo ésta la *forma mentis* del Estagirita, la existencia de cincuenta y cinco substancias suprasensibles además de la Primera, es decir, además del motor inmóvil, debía parecerles bastante menos extraña que a nosotros; ahora bien, después de haber expuesto estas ideas, no podemos menos de reconocer la existencia de una tentativa de unificación por parte de Aristóteles. Ante todo, sólo dio explícitamente el nombre de Dios en sentido estricto al primer motor. En el mismo lugar donde se expone la doctrina acerca de la pluralidad de los motores, Aristóteles subraya la *unicidad* del primer motor —Dios en sentido verdadero y propio— y de esta unicidad deduce asimismo la unicidad del mundo. Y el libro duodécimo de la *Metafísica* concluye, como se sabe, con la solemne afirmación de que las cosas no desean ser mal gobernadas por una multiplicidad de principios, afirmación a la que, para dar mayor solemnidad, acompaña el significativo verso de Homero:

> No es bueno que muchos gobiernen; uno solo debe gobernar
> (Il. 2,204)

Está claro, por tanto, que Aristóteles no pudo concebir a las demás substancias inmóviles que mueven a las esferas celestes individuales sino como jerárquicamente inferiores al primer motor inmóvil. Y, en realidad, su jerarquía viene a ser la misma que la señalada por el orden de las esferas que mueven a los astros. Por ello, las 55 substancias son inferiores al primer motor y, además, guardan un orden jerárquico entre sí[48]. Lo que explica perfectamente que puedan ser substancias individuales, distintas unas de otras; son formas puras inmateriales, unas inferiores a otras. Sin embargo, son de alguna manera dioses inferiores.

Por otra parte, el Estagirita dejó sin explicar la relación exacta que existe entre Dios y estas substancias y asimismo entre ellas y las esferas movidas por las mismas. La edad media transformará estas substancias en las célebres «inteligencias angélicas» motrices, pero habrá podido realizar esta transformación en virtud del concepto de creación.

13. Dios y el mundo

Dios (y al hablar de Dios nos referimos al primer motor) piensa en sí mismo y se contempla a sí mismo. ¿Piensa también en el mundo y en los hombres que están en él?

Aristóteles no ha propuesto una solución clara del problema y parece inclinarse (al menos en cierta medida) hacia una respuesta negativa.

No cabe duda de que el Dios aristotélico posee el conocimiento de lo que es el mundo y de cuáles son los principios universales del mismo.

Por otra parte, si Dios es el principio supremo, está claro que deberá conocerse a sí mismo en cuanto tal; y se conocerá a sí mismo también como objeto de amor y de atracción del universo entero.

Sin embargo, es cierto que los individuos en cuanto tales, o sea con sus limitaciones, deficiencia y pobreza, no son conocidos por Dios; este conocimiento de lo imperfecto representaría a los ojos de Aristóteles una *diminutio* de Dios. Así, pues, los individuos empíri-

48. *Metaph.* Λ 8, 1073*b* 1-3.

cos, según Aristóteles, son indignos del pensamiento divino precisamente por el carácter empírico y particular de los mismos[49].

Otra limitación del Dios aristotélico —que tiene el mismo fundamento que la anterior, o sea, el no haber creado el mundo, el hombre ni las almas individuales—, consiste en que es objeto de amor, *pero no ama* (o, como máximo, sólo se ama a sí mismo). Los individuos, en cuanto tales, no son objeto del amor divino; Dios no se vuelve hacia los hombres y menos todavía hacia el hombre individual. Cada uno de los hombres, al igual que cada cosa, tiende de diferentes maneras hacia Dios, pero éste, así como no puede conocer a ninguno de los hombres individuales, tampoco puede amarlos.

49. Véase *Metaph.* Λ 9, *passim.*

Capítulo III

LA «FILOSOFÍA SEGUNDA»
(Análisis de la *Física*)

1. Características de la física aristotélica

En opinión de Aristóteles, la segunda ciencia teorética es la «física» o «filosofía segunda», que tiene como objeto la investigación de la realidad sensible, que se caracteriza intrínsecamente por el movimiento, así como la metafísica tiene por objeto la realidad suprasensible, caracterizada intrínsecamente por la ausencia absoluta de movimiento[1].

Tras las adquisiciones platónicas, se imponía desde la perspectiva estructural la distinción de una problemática física; si son dos los planos de la realidad, o para expresarse en términos más aristotélicos, si existen dos géneros diferentes de substancias estructuralmente distintos, el género suprasensible y el sensible, deberán ser necesariamente diferentes entre sí las ciencias que tienen como objeto de investigación estas dos realidades diversas. La distinción entre metafísica y física conllevará la superación definitiva del horizonte de la filosofía de los presocráticos y supondrá un cambio radical del antiguo sentido de *physis,* que, en lugar de significar la totalidad del ser, vendrá a significar ahora el ser sensible, y «naturaleza» servirá para designar preferentemente la *naturaleza sensible* (pero de una realidad sensible en la que la forma sigue siendo el principio dominante)[2].

1. Véase *Metaph.* E 1, 1025*b* 18ss.

2. Sobre el concepto aristotélico de naturaleza, véase O. Hamelin, *Aristote, Physique II,* París ²1931 y A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne,* Lovaina-París ²1945, pág. 92ss.

No cabe duda de que la palabra «física» puede inducir a engaño al lector moderno; para nosotros la física se identifica con la ciencia de la naturaleza entendida en el sentido de Galileo, es decir, considerada cuantitativamente. En cambio, la posición de Aristóteles es diametralmente opuesta; su física no es una ciencia cuantitativa de la naturaleza, sino cualitativa; comparada con la física moderna, la de Aristóteles, más que una «ciencia», viene a ser una «ontología» o «metafísica» de lo sensible. En resumen, nos encontramos frente a una *consideración rigurosamente filosófica de la naturaleza*; siendo este tipo de consideración el que se mantendrá vigente hasta la revolución iniciada por Galileo. Por ello, no será sorprendente el hecho de que en los libros de *Metafísica* se encuentren abundantes consideraciones físicas (en el sentido ya determinado) y, viceversa, en los libros de *Física* abundantes consideraciones de carácter metafísico, ya que los ámbitos de las dos ciencias se intercomunican entre sí estructuralmente; lo suprasensible es causa y razón de lo sensible y a lo suprasensible se dirige tanto la investigación metafísica como también la investigación física misma (aunque en sentido diferente); y, además, es idéntico también el método de estudio que se aplica en las dos ciencias. Por lo demás, la exposición que sigue (que, por razones de espacio, se reducirá a algunos de los temas básicos, los más determinantes) lo demostrará plenamente.

2. El cambio y el movimiento

Ya hemos dicho que la característica esencial de la naturaleza viene dada por el movimiento, y Aristóteles dedica, por consiguiente, gran parte de la *Física* al análisis del movimiento y de sus causas.

¿Qué es el movimiento?

Ya sabemos que el movimiento no se convirtió en problema filosófico hasta después de haber sido negado por los eleatas, siendo calificado por éstos como apariencia ilusoria. Sabemos también que los pluralistas recuperaron ya este concepto, justificándolo en parte. Sin embargo, ninguno, ni siquiera Platón, supo establecer cuál era su esencia y su estatuto ontológico.

Los eleatas negaron el devenir y el movimiento porque, en su

opinión, éstos supondrían la existencia de un no ser (por lo general, lo que viene a ser pasa de un estado a otro y cada uno de estos estados no es el anterior ni tampoco el siguiente; por tanto el nacer y el morir podrían parecer el paso del no ser absoluto al ser y de éste al no ser absoluto) siendo así que el no ser no existe. Aristóteles consiguió solucionar la aporía de la forma más brillante.

Ahora bien, el movimiento es un dato acerca de un *hecho originario,* por tanto, no se puede poner en duda. ¿Cómo se justifica? Sabemos (por la metafísica) que el ser tiene muchos significados y que un grupo de éstos se deriva del ser en cuanto potencia y del ser en cuanto acto. Respecto al ser en acto, el ser en potencia puede considerarse no ser, más concretamente no ser en acto; pero está claro que se trata de un no ser *relativo,* ya que la potencia es real, porque es una capacidad real y una posibilidad efectiva de llegar al acto. Ahora bien, refiriéndonos al punto que nos interesa, el movimiento (y todo cambio en general) es precisamente el *paso del ser en potencia al ser en acto* (el movimiento y el acto o la actuación de lo que es en potencia en cuanto tal, dice Aristóteles)[3]. Así, pues, el movimiento no supone en verdad el no ser parménico, porque se desarrolla en el seno del ser y es el paso del *ser (potencial) al ser (actual)*; de esta forma el movimiento pierde definitivamente el carácter que podríamos calificar como nulificante, por el que los eleatas se creían obligados a eliminarlo, quedando así básicamente explicado.

Pero Aristóteles profundiza todavía más en el movimiento, ofreciéndonos consideraciones que tienen una importancia capital y llegando a establecer cuáles son las posibles formas de movimiento y cuál es su estructura ontológica. Vamos a referirnos una vez más a la distinción de los diferentes significados del ser. Hemos visto que potencia y acto se refieren a las diferentes categorías y no sólo a la primera. Por consiguiente, el movimiento, que es paso de la potencia al acto, *se referirá a las diferentes categorías* (a todas las categorías o a las principales)[4]. Y, así, de la lista de las categorías podemos deducir las diferentes formas de cambio. Es cierto que algunas de las categorías no admiten variación. Así, por ejemplo, respecto a la

3. Véase *Phys.* Γ 1, 201*a* 10ss; *Metaph.* K 9, 1065*b* 33.
4. Véase *Phys.* Γ 1-2; *Metaph.* K 9.

categoría de la relación, ya que basta que se mueva uno de los dos términos de la misma para que también el otro, aun permaneciendo invariable, cambie el significado relacional (y, por tanto, si aceptáramos el movimiento según la relación, admitiríamos el absurdo de *un movimiento sin movimiento para el segundo término*); las categorías de la acción y de la pasión son ya movimientos en sí mismas, no siendo posible el movimiento del movimiento; finalmente el tiempo, como hemos visto ya, es una afección del movimiento. Quedan las categorías 1) de la *substancia,* 2) de la *cualidad,* 3) de la *cantidad,* 4) del *lugar,* produciéndose precisamente el cambio según estas categorías. El cambio según la substancia se llama *generación* y *corrupción*; el cambio según la cualidad recibe el nombre de *alteración*; el cambio según la cantidad se denomina *aumento* y *disminución,* recibiendo el movimiento según el lugar el nombre de *traslación.* Cambio es un término genérico que se adapta perfectamente a estas cuatro formas; en cambio, el movimiento es un término que designa las tres últimas, especialmente la última.

El devenir en todas sus formas supone un sustrato (que viene a ser el ser potencial) que pasa de un extremo al otro; en la primera forma el paso se realiza de un contradictorio a otro y en las otras tres, de un contrario al otro. La generación es la asunción de la forma; la alteración es un cambio de la cualidad, mientras que el aumento y la disminución constituyen el paso de pequeño a grande y viceversa; el movimiento local es la transición de un punto a otro. Sólo los compuestos (los *synoloi*) de materia y forma pueden cambiar, porque sólo la materia implica potencialidad; por tanto, la estructura hilemórfica de la realidad sensible, que implica necesariamente materia y potencialidad, es la raíz de todo movimiento[5].

De esta forma las consideraciones que preceden nos conducen al problema de las cuatro causas conocidas ya por nosotros. La materia y la forma son causas *intrínsecas* del devenir. Causa *externa* es, en cambio, el agente o la causa eficiente; ningún cambio tiene lugar sin esta causa, porque no puede haber paso de la potencia al acto sin que exista un motor ya en acto. Finalmente, aparece la *causa final,* que es el objetivo y la razón del devenir. La causa final indica bási-

5. Véase *Phys.* A 5ss; E 1-2.

camente el *sentido positivo de todo devenir* que, a los ojos de Aristóteles, es fundamentalmente un avanzar hacia la forma y una realización de ésta. Lejos de contribuir a la introducción de la nada, el devenir viene a ser para Aristóteles como *el cambio que conduce a la plenitud del ser,* es decir, la vía que recorren las cosas para actuarse, para ser plenamente lo que son, para realizar su esencia o forma (y en este sentido se comprende perfectamente por qué la *physis* aristotélica es, en su último análisis, esta forma)[6].

A este propósito hemos señalado ya que la teleología aristotélica presenta lagunas, no ya a causa de las limitaciones que pone expresamente de manifiesto en famosos pasajes de la *Física*[7], sino por la básica aporía metafísica no resuelta, por la que el mundo existe no por un designio del Absoluto, sino por un anhelo casi mecánico y fatal de todas las cosas hacia la perfección, que el Estagirita intuye y afirma, pero no demuestra rigurosamente. Sobre la razón de fondo del finalismo universal, el último Platón, con su doctrina acerca del demiurgo expuesta en *Timeo,* logró una visión más profunda; o se admite un ser que proyecta el mundo y le proporciona la existencia en función del bien y de la perfección, o no rige el finalismo universal.

3. El espacio y el vacío

Los conceptos de *espacio* y *de vacío* están ligados a la idea de movimiento[8]. Los objetos no están en el no ser, que no existe, sino que están en algún *donde,* o sea en un *lugar,* que, por tanto, es algo que existe. Y no cabe duda de que el lugar existe y es una realidad, si se considera el hecho del desplazamiento recíproco de los cuerpos (en el recipiente donde ahora hay agua, cuando ésta sale, entra el aire, y en general, un cuerpo diferente llega a ocupar siempre el mismo lugar ocupado por el cuerpo que ha sido retirado y sustituido por el nuevo); «por tanto está claro que el lugar es también algo y que la parte del espacio hacia la que y desde la que se verifica el

6. Véase *Phys.* B, en part. 7-8.
7. *Phys.* B 4-6, sobre lo cual véase Mansion, op. cit., pág. 292-314.
8. Véase *Phys.* Δ *passim.*



cambio de los dos elementos es algo distinto de ambos»[9]. Además la experiencia nos muestra que existe un «lugar natural» hacia el que tiende cada uno de los elementos cuando no encuentra obstáculos; el fuego y el aire tienden hacia lo alto, la tierra y el agua hacia abajo. Alto y bajo no son algo relativo para nosotros, sino una realidad objetiva, son determinaciones naturales: «lo alto no es cualquier cosa, sino aquello hacia donde se elevan el fuego y lo ligero; e, igualmente, lo bajo no es una cosa cualquiera, sino aquello hacia donde van las cosas que pesan y están hechas de tierra (...)»[10]. Ahora bien, ¿qué es el «lugar»? La primera característica que Aristóteles atribuye al lugar procede de la distinción entre el lugar que es común a muchas cosas y el que es propio de cada objeto: «(...) el lugar, es, por una parte, algo común en lo que están todos los cuerpos, por la otra, es algo especial en el cual está inmediatamente un cuerpo (...), y, si el lugar es lo que contiene inmediatamente cada cuerpo, constituirá en ese caso cierto *límite* (...)»[11]. Aristóteles precisa además que «(...) el lugar es lo que contiene el objeto del que es lugar y que no se identifica con nada de la cosa misma contenida en él». Uniendo las dos características deduciremos que el lugar es «(...) el límite del cuerpo continente, en cuanto éste está contiguo al contenido»[12]. Por último Aristóteles precisa además que el lugar no se confunde con el recipiente; el primero es inmóvil, mientras que el segundo es móvil; se podría decir en cierto sentido que el lugar es el recipiente inmóvil, mientras que el recipiente es un lugar móvil: «(...) así como el vaso es un lugar transportable, el lugar es un vaso que no se puede transportar. Por ello, cuando alguna cosa que está dentro de otra se mueve y cambia dentro de una cosa que se mueve, cual navecilla en un río, tal cosa se vale de lo que la contiene como de un recipiente más que como de un lugar. En cambio, el lugar es inmóvil; por ello podemos decir más bien que el río entero es lugar, porque lo entero es inmóvil. Así, pues, el lugar es el primer límite inmóvil del continente»[13]. Esta definición se hará famosísima

9. *Phys.* Δ 1, 208*b* 6ss.
10. *Phys.* Δ 1 208*b* 19-21.
11. *Phys.* Δ 2, 209*b* 31ss.
12. *Phys.* Δ 4, 211*a* 34s y 212*a* 5ss.
13. *Phys.* Δ 4, 212*a* 14-21.

y los medievales la fijarán en la célebre fórmula *terminus continentis immobilis primus*.

De esta definición del lugar se deduce que no cabe pensar en un lugar fuera del universo, ni en un lugar en el cual esté colocado el universo» (...) si se prescinde del universo entero, no hay ninguna otra cosa fuera del todo y por ello todas las cosas están en el cielo; en este caso el cielo se entiende como el todo. En cambio, el lugar no es cielo, sino, por decirlo así, la extremidad del mismo, y es (límite inmóvil) contiguo al cuerpo móvil; por esta razón la tierra está en el agua, ésta en el aire, y éste a su vez en el éter y el éter en el cielo; pero el cielo no es otra cosa»[14]. Y, así, el movimiento del cielo en cuanto totalidad sólo será posible en un sentido, en el de la circularidad sobre sí mismo, no habiendo posibilidad de traslación. Todo lo que se mueve está en un lugar (y se mueve tendiendo a alcanzar su lugar natural); lo que es inmóvil no está en su lugar. Por tanto Dios y las inteligencias motrices no necesitan estructuralmente lugar.

De la definición que hemos dado de lugar se deriva asimismo la imposibilidad del vacío. Se había entendido el vacío como «el lugar en el que no hay nada» o «lugar privado de cuerpo»[15]. Pero es obvio que el lugar en el cual no hay nada constituye una contradicción de términos, si admitimos la definición dada del lugar como *terminus continentis*. Así desaparece el fundamento previo sobre el que los atomistas habían construido la doctrina de los átomos y la concepción mecanicista del universo.

4. El tiempo

Aristóteles dedicó al concepto de tiempo profundos análisis que anticipan en realidad algunos conceptos que san Agustín desarrollará y hará célebres[16].

14. *Phys.* Δ 5, 212*b* 16-22.
15. *Phys.* Δ 7, 213*b* 31 y 33.
16. A la doctrina aristotélica del tiempo ha dedicado un examen exhaustivo J.-M. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, París 1967. Véase también L. Ruggiu, *Tempo, coscienza e essere nella filosofia di Aristotele*, Brescia 1968.

Éste es el punto focal de la doctrina aristotélica del tiempo:

Cabría sospechar por lo que sigue que el tiempo no existe o que su existencia es oscura y apenas reconocible. Una parte del mismo ha existido y no existe ya, una parte va a existir, pero no existe todavía. Y de tales partes se compone tanto el tiempo en su infinidad como también el que percibimos nosotros de vez en cuando. Y parecería imposible que tal realidad, estando compuesta de no seres, posea esencia. Además de esto es necesario que, si existe un todo divisible en partes, desde el momento en que existe, existan también o todas las partes o por lo menos algunas. Pero del tiempo algunas de sus partes han existido, u otras van a existir, pero ninguna existe, aunque tal realidad sea divisible en partes. Hay que tener presente, asimismo, que el instante no es una parte; puesto que la parte tiene una medida, y el todo debe componerse de partes, mientras que el tiempo no parece ser un conjunto de instantes[17].

Pero, entonces, ¿qué es el tiempo? Aristóteles trata de resolver su misterio en función de dos puntos de referencia: el *movimiento* y el *alma*; si se prescinde de uno o de otro de estos puntos de referencia, se nos escapa la naturaleza del tiempo.

El tiempo no es movimiento ni mutación, pero los implica esencialmente: «(...) la existencia del tiempo (...) no es posible sin la del cambio; cuando no experimentamos ningún cambio dentro de nuestro ánimo ni advertimos que cambia algo, nos parece que el tiempo no ha transcurrido»[18]. Y, puesto que el tiempo implica tan estrictamente el movimiento, podemos considerarlo como una modalidad o propiedad del mismo. Pero, ¿qué propiedad? El movimiento, que es siempre movimiento a través de un espacio continuo, es, por consiguiente, continuo, y por tanto deberá ser asimismo continuo el tiempo, porque la cantidad de tiempo transcurrido es siempre proporcional al movimiento. Por otra parte, en el continuo se distinguen el *antes* y el *después,* que, por consiguiente, deben tener su correspondencia en el movimiento y por tanto en el tiempo. Ahora bien, «(...) al haber determinado el movimiento mediante la distinción del antes y del después, conocemos también el tiempo, y decimos que el tiempo efectúa su recorrido, cuando hemos percibido el antes y el des-

17. *Phys.* Δ 10, 218*b* 32-218*a* 8.
18. *Phys.* Δ 11, 218*b* 21-23.

pués en el movimiento»[19]. De aquí se deriva la célebre definición de tiempo: «el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después»[20].

La «percepción» del antes y del después y, por tanto, del número del movimiento, *supone necesariamente el alma:* «cuando (...) pensamos en los extremos como diferentes del centro y el alma nos sugiere que los instantes son dos, el antes y el después, entonces decimos que detrás de estos dos instantes hay un tiempo, ya que el tiempo parece ser lo que está determinado por el instante; y esto permanece como fundamento»[21]. Pero, si el alma es el principio espiritual que numera y, por tanto, la condición de la distinción entre lo numerado y el número, en ese caso el alma viene a ser la *conditio sine qua non* del tiempo mismo, entendiéndose así perfectamente la aporía que Aristóteles plantea en este pasaje de inconmensurable importancia histórica: «Cabría (...) dudar acerca de si existe el tiempo al menos sin la existencia del alma. En realidad, si no se admite la existencia del numerante, es imposible asimismo que exista lo numerable, por tanto, obviamente, tampoco existiría el número. Pues, en realidad, número es lo que ha sido numerado o lo numerable. *Pero, si es cierto que en la naturaleza de las cosas sólo el alma o el intelecto que está en ella tiene la capacidad de numerar, resulta imposible la existencia del tiempo sin la del alma* (...)»[22]. Es éste un pensamiento que anticipa considerablemente la perspectiva agustiniana y las concepciones espiritualistas del tiempo, que hasta hace poco tiempo no ha llamado la atención que merecía de los estudiosos.

Aristóteles precisó que, para medir el tiempo, se necesita una unidad de medida, así como se necesita una unidad de medida para medir cualquier cosa. Debemos buscar esta medida en el movimiento uniforme y perfecto; y, puesto que el único movimiento uniforme y perfecto es el circular, se deduce lógicamente que el movimiento de las esferas y de los cuerpos celestes es la unidad de medida. Dios

19. *Phys.* Δ 11, 219*a* 22-25.
20. *Phys.* Δ 11, 219*b* 1s.
21. *Phys.* Δ 11, 219*a* 26-30.
22. *Phys.* Δ 14, 223*a* 21-26 (la cursiva es nuestra).

y las inteligencias motrices, así como están fuera del espacio, están también, en cuanto inmóviles, fuera del tiempo.

5. El infinito

Finalmente debemos referirnos al concepto de infinito[23]. Aristóteles niega que exista el infinito *en acto*. Cuando habla de infinito, se refiere sobre todo a un *cuerpo* infinito y los argumentos que aduce contra la existencia de un infinito en acto van dirigidos precisamente a la existencia de un cuerpo infinito. Lo infinito existe sólo como potencia o en potencia. Infinito en potencia es, por ejemplo, el número, porque siempre es posible añadir a cualquier número otro, sin llegar jamás a un límite extremo tras el cual no se pueda avanzar más; o infinito en potencia es también el espacio, porque es divisible hasta el infinito, en cuanto el resultado de la división es siempre una magnitud que, como tal, es divisible ulteriormente; finalmente, infinito potencial es también el tiempo, que no puede existir en su totalidad a la vez, sino que se desarrolla y crece sin fin.

Aristóteles no llegó a entrever ni desde lejos la idea de que lo inmaterial pudiera ser infinito, debido a que asoció el concepto de infinito a la categoría de cantidad, que sólo puede aplicarse a lo sensible. Y se explica también que el filósofo concluyera por sellar definitivamente la idea pitagórica (y, en general, propia de casi toda la cultura griega), según la cual lo *finito es perfecto* y lo *infinito es imperfecto*. Escribe Aristóteles en una página paradigmática:

> Infinito es (...) aquello fuera de lo cual, si se asume como cantidad, siempre es posible asumir alguna otra cosa. En cambio, aquello fuera de lo cual no hay nada, es perfecto y entero. Porque definimos así lo entero: aquello al que no falta nada, por ejemplo, el hombre entero. Y, al igual que sucede en lo particular, así pasa también en el más auténtico significado lógico, es decir, que lo entero es aquello fuera de lo cual no hay nada; pero aquello fuera de lo cual hay alguna cosa que le falta, no es el todo, ya que carece de alguna cosa. En cambio, lo entero y perfecto son la misma cosa en todo y por todo, o algo semejante por naturaleza. Pero ninguna cosa que no tenga un fin es perfecta, y el fin es límite[24].

23. *Phys.* Γ 4-8.
24. *Phys.* Γ 6, 207*a* 7-15.

Esta exposición nos ayuda a comprender bastante bien la razón por la que Aristóteles tenía que negar necesariamente de Dios el atributo de la infinitud. Después de esta concepción del infinito como potencialidad e imperfección, había que eliminar la antigua intuición de los milesios, de Meliso y de Anaxágoras, que consideraban al Absoluto como infinito: tal intuición resultaba excéntrica respecto al pensamiento de toda la cultura griega y, para poder renacer, tendría que esperar al descubrimiento de ulteriores horizontes metafísicos.

6. La «quinta esencia» y la división entre mundo sublunar y mundo celeste

Aristóteles consideró la realidad sensible como dividida en dos esferas claramente diferenciadas entre sí (ya desde la época del tratado *Sobre la filosofía*); por una parte, el mundo llamado sublunar y, por otra, el mundo supralunar o celeste, como lo señalábamos al referirnos a la metafísica. Aquí debemos explicar las razones de esta diferenciación.

El mundo sublunar se caracteriza por todas las formas de cambio, entre las cuales predomina la generación y la corrupción. Los cielos se caracterizan exclusivamente por el movimiento local y más concretamente por el movimiento circular. En las esferas celestes y en los astros no puede haber ni generación, ni corrupción, ni alteración, ni aumento, ni disminución (en todas las edades los hombres han visto los cielos tal como los vemos hoy; así pues, la misma experiencia nos dice que son siempre iguales y que, por tanto, es preciso concluir que no han nacido jamás y, así como no han nacido nunca, son también indestructibles). La diferencia entre esfera supralunar y esfera sublunar, esferas que son por otra parte igualmente *sensibles*, consiste en la *diferente materia de la que están formadas:*

> Y, si existe algo movido eternamente, ni siquiera tal cosa puede ser movida según la potencia, si no es pasando de un punto a otro (como se mueven precisamente los cielos). Y nada impide que haya una materia propia de este tipo de movimiento. Por esta razón, el sol, los astros y todo el cielo están siempre en acto; y no hay por qué temer que tales astros se detengan en cierto momento como temen los físicos. Ni se

cansan de realizar su recorrido, porque su movimiento no es como el de las cosas corruptibles, vinculado a la potencia de los contrarios, lo que convertiría en laboriosa la continuidad del movimiento[25].

Esta materia corruptible, que es *potencia de los contrarios,* viene dada por los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) que Aristóteles, en contraposición con Empédocles aficionado a las ideas eleatas, considera transformables el uno en el otro, precisamente para explicar más a fondo que este último autor la generación y la corrupción. En cambio, la otra materia que sólo posee la potencia de pasar de un punto a otro y que por tanto sólo es susceptible de recibir el movimiento local, es el *éter,* llamado así porque fluye siempre (ἀεὶ θεῖν)[26], y al que se denominó «quinta substancia», porque se añade a las cuatro substancias de los demás elementos (agua, aire, tierra y fuego). Y, mientras el movimiento característico de los cuatro elementos es rectilíneo (los elementos pesados se mueven de arriba hacia abajo, y los ligeros de abajo hacia arriba), el del éter en cambio, es circular (por tanto el éter no es pesado ni ligero). El éter no ha sido generado, no es corruptible, no está sometido al desarrollo ni a la alteración, ni a otras modalidades que implican estos movimientos, y por este motivo son también incorruptibles los cielos que están formados de éter. Esta convicción de Aristóteles subsistirá a lo largo de todo el pensamiento medieval; sólo al iniciarse la edad moderna desaparecerá la distinción entre mundo sublunar y supralunar, conjuntamente con los presupuestos determinantes de la misma.

Hemos dicho al comienzo que la física aristotélica (y también gran parte de su cosmología) es, en realidad, una *metafísica de lo sensible;* así, pues, el lector no se sentirá sorprendido al observar que la física está repleta de consideraciones metafísicas y que además culmina con la demostración de la existencia de un primer motor inmóvil; convencido radicalmente de que «si no existiera lo eterno no existiría tampoco el devenir», el Estagirita coronó sus investigaciones físicas demostrando puntualmente la existencia de este

25. *Metaph.* Θ 8, 1050*b* 20-27.
26. *De caelo* A 3 270*b* 22s.

principio. Una vez más se manifiesta como absolutamente determinante el resultado de la «segunda navegación» a la que se refiere Platón en su *Fedón*[27].

27. Una interpretación moderna de la física aristotélica, en gran parte en antítesis con la ofrecida por nosotros, es la de W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Gotinga 1962.

CAPÍTULO IV

LA PSICOLOGÍA
(Análisis del *De anima*)

1. EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DEL ALMA

La «física» aristotélica no se limita a investigar la naturaleza en general y sus principios, el universo físico y su estructura, sino que también estudia los seres que están en el universo, los inanimados, los animados que carecen de razón, y los seres animados y provistos de ésta (el hombre). A los seres animados el Estagirita les dedica una atención especial, componiendo una gran cantidad de tratados, entre los cuales destaca por su profundidad, originalidad y valor especulativo el célebre tratado *Sobre el alma,* cuyo examen vamos a emprender ahora (la mayor parte de los demás tratados contienen doctrinas que interesan más a la historia de la ciencia que a la historia de la filosofía)[1].

Los seres animados se diferencian de los inanimados porque poseen un principio que les confiere la vida, y este principio es el *alma.* Pero, ¿qué es el alma?

Para responder a esta pregunta, Aristóteles se remonta a su concepción metafísica hilemórfica de la realidad. Todas las cosas, en general, son un compuesto de materia y forma, siendo la materia potencia mientras la forma es *entelequia* o acto. No cabe duda de que esto se aplica también a los seres vivos. Ahora bien, observa el

1. En relación con una lectura más profunda de esta obra, señalamos: F.A. Trendelenburg. *Aristotelis De anima libri tres*, Berlín ²1877 (cuyo comentario continúa siendo básico; ha sido reeditado en Graz en el año 1957); G. Rodier, *Aristote, Traité de l'âme*, París 1900; P. Siwek, *Aristotelis De anima libri tres*, Roma 1943-1946; J. Tricot, *Aristote, De l'âme*, París 1947; D. Ross, *Aristotle, De anima*, Oxford 1961.

Estagirita, los cuerpos vivientes *tienen* vida pero no son vida y, por tanto, son como un substrato material y potencial del que el alma es forma y acto. «Así, pues, escribe Aristóteles, el alma es necesariamente substancia, entendida como forma de un cuerpo natural que tiene vida en potencia. Pero la substancia (entendida como forma) es acto perfecto. Así, pues, el alma es acto perfecto de un cuerpo del género especificado»[2]. Y prosigue: «(...) el alma es acto perfecto primero de un cuerpo natural que tiene vida en potencia»[3]; «puesto que hemos de dar una definición general válida para toda alma, tal definición podría ser el acto perfecto primero de un cuerpo natural orgánico»[4].

Partiendo de esta simple definición, está claro que la *psique* aristotélica se presenta con nuevos caracteres respecto a la psique de los presocráticos, puesto que ésta se identificaba a lo sumo con el principio físico o quedaba reducida a un aspecto de éste, y también respecto de la psique platónica, que se concebía como contrapuesta dualísticamente al cuerpo, hasta el punto de considerarla como totalmente distinta de éste e incapaz de conciliación armónica con él, puesto que los platónicos consideraban el cuerpo como una cárcel y lugar de expiación del alma (más tarde el *Fedón* de Platón concebirá al alma como principio de movimiento, suavizando, pero no superando del todo, su posición primitiva). Aristóteles adopta una postura intermedia, unificando los dos primeros puntos de vista y tratando de realizar una síntesis mediadora; tratará asimismo de conseguir la solución de todos los problemas especulativos. Tienen razón los presocráticos al considerar el alma como algo intrínsecamente unido al cuerpo, pero también acierta Platón cuando piensa que el alma es un *principio formal;* sin embargo, no se trata de una realidad subsistente e irreconciliable con el cuerpo, sino de la *forma,* del *acto* o de la *entelequia* del cuerpo; se trata del principio inteligible que, estructurando el cuerpo, hace que éste sea lo que debe ser. Y de esta forma se salva la unidad del ser viviente.

Pero, al igual que el descubrimiento fundamental de la trascendencia, realizado por Platón, se salva en la metafísica con la doctrina

2. *De an.* B 1, 312*a* 19-22.
3. *De an.* B 1, 312*a* 27s.
4. *De an.* B 1, 412*b* 5s.

del motor inmóvil, no se pierde tampoco en la psicología, ya que Aristóteles no considera el alma como absolutamente inmanente. El pensamiento puro, la especulación que nos lleva a conocer lo inmaterial y lo eterno (que conduce al hombre, aunque sea por unos breves instantes, a una especie de contacto con lo divino), no puede menos de ser evidentemente la prerrogativa de algo nuestro que sea afín o similar a lo conocido, como lo había demostrado ya Platón de una vez por todas en *Fedón*. De esta manera, aunque a costa de aporías no resueltas, Aristóteles no duda en afirmar la necesidad de que una parte del alma sea «separable» del cuerpo.

Éstos son los pasajes más significativos en este sentido: «Está claro, pues, que el alma no es separable del cuerpo, o al menos —si es divisible por su naturaleza— algunas de sus partes no son separables; en realidad, el acto perfecto de algunas de sus partes es el acto perfecto de las correspondientes partes del cuerpo. Pero nada impide que al menos algunas otras partes suyas sean separables, puesto que no son acto perfecto de cuerpo alguno»[5]. Y un poco más adelante: «Pero, en cierto modo, no hay nada claro respecto al intelecto y a la facultad especulativa; parece, no obstante, que se trata de otro género de alma y que éste es el único que puede separarse del cuerpo, como lo eterno respecto de lo corruptible. De estas consideraciones resulta que las demás partes del alma no pueden estar separadas, como pretenden algunos pensadores (...)»[6]. Asimismo, en la *Metafísica* se dice con toda claridad, como ya sabemos: «Si queda algo después (de la corrupción), es un problema que habrá que analizar. Respecto a algunos seres nada lo impide; por ejemplo, podemos decir respecto al alma que no queda toda, sino sólo la intelectiva; toda sería imposible»[7].

2. Las tres partes del alma

Pero, para entender a fondo el sentido de estas afirmaciones, debemos examinar primeramente la doctrina general acerca del

5. *De an.* B 1, 413*a* 4-7.
6. *De an.* B 2, 413*b* 24-29.
7. *Metaph.* Δ 3, 1070*a* 24-26.

alma y el sentido de la célebre triple distinción de las «partes» o «funciones» del alma. Platón, a partir de la *República,* había hablado de tres «partes» o «funciones» de la psique, distinguiendo un alma concupiscible, otra irascible y una tercera intelectiva; pero tal división, nacida fundamentalmente del análisis de la conducta ética del hombre e introducida para explicar esta conducta, tiene poco de común con la división aristotélica que se deriva, a su vez, del análisis general de los seres vivientes y de sus funciones, y por tanto corresponde al terreno biológico y no al psicológico. Puesto que los fenómenos de la vida —así razona Aristóteles— suponen determinadas operaciones constantes netamente diferenciadas (hasta el punto de que algunas de ellas pueden subsistir en algunos seres sin las otras), el alma, que es principio de vida, debe tener también capacidades o funciones o partes que presiden estas operaciones y las regulan.

Y, puesto que los fenómenos y las funciones fundamentales de la vida son: a) de carácter *vegetativo,* como el nacimiento, la nutrición, el crecimiento, b) de carácter *sensitivo motor,* como las sensaciones y el movimiento, c) de carácter *intelectivo,* como el conocimiento, la deliberación y la elección, por las razones explicadas anteriormente Aristóteles introduce la distinción de a) *alma vegetativa,* b) *alma sensitiva* y c) *alma intelectiva o racional.* Escribe el Estagirita: «En algunos seres se encuentra (...) la totalidad de las mencionadas facultades del alma, en otros sólo una parte, y finalmente en otros nada más que una de ellas»[8]. Las plantas poseen exclusivamente el alma vegetativa, los animales la vegetativa y la sensitiva y los hombres la vegetativa, la sensitiva y la racional. Para poseer el alma racional, el hombre debe poseer las otras dos, así como para tener el alma sensitiva el animal debe poseer la vegetativa; en cambio es posible poseer el alma vegetativa sin las otras dos: «Entre los seres corruptibles, los que están dotados de raciocinio poseen todas las demás facultades; los que poseen en cambio una sola de éstas, no tienen raciocinio, algunos ni siquiera fantasía, mientras que otros viven sólo de ésta. *Con respecto al intelecto especulativo, el razonamiento es diferente*»[9].

8. *De an.* B 3, 414*a* 29-31.
9. *De an.* B 3, 415*a* 6-12.

Así, pues, entre las tres almas existe distinción, pero no separación: «(...) la división que admite el alma —escribe Ross— no es la que se refiere a partes cualitativamente diferentes, sino a partes cada una de las cuales posee la cualidad del todo. Aunque Aristóteles no lo diga, el alma es homeómera, al igual que un tejido, no como un órgano. Y aun cuando el Estagirita emplea con frecuencia las expresiones tradicionales de "partes del alma", la palabra que prefiere es "facultades"»[10]. Observación acertada, que, por otra parte, como veremos, si esclarece algunas cosas, acentúa el carácter problemático de otras; en especial, subraya la naturaleza aporética de la relación existente entre el alma intelectiva y las otras. Por lo demás, en el pasaje que acabamos de leer, Aristóteles mismo destaca que respecto al intelecto especulativo el razonamiento es diferente. Veamos cada una de las tres funciones del alma.

3. El alma vegetativa

El alma vegetativa es el principio más elemental de la vida y, puesto que los fenómenos más elementales de ésta son, como ya hemos mencionado, la generación, el crecimiento y la nutrición, el alma vegetativa es el principio que rige la generación, la nutrición y el crecimiento. De esta forma se supera netamente la explicación que los naturalistas ofrecían acerca de los procesos vitales. Causa del crecimiento no es el fuego ni el calor ni en general la materia; el fuego y el calor son a lo más concausas, no la verdadera causa. En todo proceso de nutrición y de crecimiento está presente una regla o una ley que proporciona magnitud y crecimiento, de lo que el fuego es incapaz estructuralmente, y que por tanto sería inexplicable sin una realidad distinta del fuego, es decir, sin el alma. Y de esta manera se deja de explicar el fenómeno de la nutrición como juego mecánico de relaciones entre elementos semejantes (como sostenían algunos), o entre ciertos elementos contrarios; la nutrición es la asimilación de lo diferente que hace posible el alma mediante el calor: «Puesto que existen tres coeficientes —lo que se nutre, aque-

10. W.D. Ross, *Aristotle,* Londres 1923; tr. it. *Aristotele,* Bari 1949, pág. 198.

llo de lo que éste se nutre y lo que lo nutre—, lo que nutre es el alma primera, lo que se nutre es el cuerpo que posee esta alma y aquello de lo que se nutre es el alimento»[11].

Finalmente, el alma vegetativa preside la reproducción, que es el objetivo de toda forma de vida finita en el tiempo. En realidad, toda forma de vida está hecha para la eternidad y no para la muerte, incluso la forma más elemental de vida. Así, pues, el más modesto de los vegetales, al reproducirse, busca también lo eterno, siendo el alma vegetativa el principio que, en el nivel más bajo, hace posible esta perpetuación en lo eterno.

4. El alma sensitiva

Los animales, además de las funciones analizadas en el párrafo anterior, poseen sensaciones, apetitos y movimiento; por tanto, será necesario suponer la existencia de un principio ulterior que rija estas funciones, siendo precisamente éste el alma sensitiva.

Empecemos por la primera función del alma sensitiva, es decir, la sensación, que, en cierto sentido, es la más importante y la más característica de las tres señaladas anteriormente.

Algunos de los predecesores de Aristóteles habían explicado la sensación considerándola como una afección o pasión o alteración que experimenta lo semejante por la acción de lo semejante (así por ejemplo, Empédocles y Demócrito); otros, en cambio, la consideraron como una acción que padece lo semejante por obra de lo diferente. Aristóteles inicia sus reflexiones partiendo de estas tentativas, pero procede de manera bastante distinta. Busca una vez más la clave para interpretar la sensación en la doctrina metafísica de la *potencia* y del *acto*. Nosotros poseemos facultades sensitivas que no están en acto, sino en potencia, es decir, capaces de recibir sensaciones. Éstas son semejantes al combustible, que no arde si no está en contacto con el comburente. Y, así, la facultad sensitiva, al contacto con el objeto sensible, deja de ser una simple capacidad de sentir para convertirse en sentir en acto. «Todo ser padece y es movido por

11. *De an.* B 4, 416*b* 20-23.

la acción del agente, y del agente que está en acto. Y esto es cierto tanto si el sujeto padece la acción de lo semejante como la acción de lo diferente, como precisamente afirmamos. Padece en realidad lo diferente; pero, una vez que ha padecido, es ya semejante»[12]. Y además: «La facultad sensitiva es, en potencia, lo que lo sensible es ya en acto perfecto, como se acaba de decir. Aquélla padece, pues, porque no es semejante, pero, una vez que ha padecido, se convierte en semejante y es como él»[13]. Por esto, dice perfectamente Ross: «La sensación no es una alteración al modo de una simple sustitución de un estado por su opuesto, sino del tipo de la realización de una potencia, de un avance de algo hacia sí mismo y hacia la actualidad»[14].

Pero, nos preguntaremos, ¿qué quiere decir que la sensación es *asemejarse* a lo sensible? No se trata, evidentemente, de un proceso de asimilación parecido al que tiene lugar en la nutrición; en la asimilación de la nutrición, se asimila la materia, en cambio, en la sensación, sólo se asimila la forma. Escribe Aristóteles: «En general, al referirnos a la percepción, es necesario tener presente que el sentido es el receptáculo de las formas sensibles exentas de materia, como la cera recibe la impronta del anillo sin el hierro ni el oro, es decir, recibe la impronta áurea y férrea, pero no en cuanto oro o hierro. Análogamente, el sentido padece bajo la acción de algún ente que tiene calor, sabor o sonido, pero no en cuanto se considera a algunos de estos entes en particular, sino en cuanto tiene tal cualidad y en virtud de la forma»[15].

Así, pues, el Estagirita examina los cinco sentidos y los objetos sensibles que son propios de cada uno de ellos. Cuando un sentido aprehende el sensible propio, la sensación correspondiente es infalible. Además de los sensibles propios existen también los *sensibles comunes,* por ejemplo, el movimiento, el reposo, la figura y magnitud, que no son percibidos por ninguno de los cinco sentidos en especial, sino que pueden ser percibidos por todos: «(...) no puede existir un órgano sensorial propio de los sensibles comunes que per-

12. *De an.* B 5, 417*a* 17-20.
13. *De an.* B 5, 418*a* 3-6.
14. Ross, *Aristotle,* cit., pág. 202; cf. *De an.* B 5, 417*b* 6 y 16.
15. *De an.* B 12, 424*a* 17-24 (véase Trendelenburg, op. cit., pág. 337ss).

cibimos accidentalmente con ocasión de cualquier sensación individual; tales son el movimiento, el reposo, la magnitud, el número y la unidad, a los que percibimos mediante un movimiento; a través de un movimiento percibimos, por ejemplo, una magnitud, y por tanto una figura, porque ésta tiene una magnitud determinada, mientras que percibimos al ente en reposo por su falta de movimiento, y el número por la negación de la continuidad y a través de los sentidos propios, ya que cada uno de los sentidos percibe un orden único de los sensibles»[16].

Teniendo presentes estas precisiones, se puede hablar de un «sentido común» (y Aristóteles habla efectivamente de él), que es como un sentido «general» no específico o, mejor todavía, es, como los especialistas han señalado perfectamente, el sentido que actúa de forma no específica. En primer lugar, precisamente en el pasaje que acabamos de leer, se ve perfectamente que la sensación aprehende de manera no específica los sensibles comunes. Además, se puede hablar obviamente de sentido común a propósito de la sensación o de la percepción del sentir, o también cuando distinguimos o comparamos los sensibles entre sí.

Basándose en estas distinciones, Aristóteles establece que los sentidos son infalibles cuando aprehenden los objetos que les son propios, pero solamente en este caso. He aquí un pasaje bastante famoso en el que se formula esta doctrina: «La percepción de los sentidos propios es verdadera, o bien comporta el mínimo error posible. En segundo lugar viene la percepción del objeto en el que se integran accidentalmente estas cualidades sensibles; en este caso es ya posible engañarse, puesto que el engaño no se refiere al hecho de que el sensible sea blanco, sino que nos engañamos al distinguir si lo blanco es este ser o bien otro. En tercer lugar sigue la percepción de los sensibles comunes (...) por ejemplo el movimiento y la magnitud; respecto a ellos es posible que el sentido se engañe del todo»[17].

De la sensación se derivan la «fantasía», que es producción de imágenes, y la «memoria» que las conserva (y de la acumulación de los hechos mnemónicos deriva «la experiencia»).

16. *De an.* Γ 1, 425*a* 14-20.
17. *De an.* Γ 3, 428*b* 18-25.

Las otras dos funciones del alma sensitiva mencionadas al comienzo del apartado eran el *apetito* y el *movimiento*. El apetito nace como consecuencia de la sensación: «Las plantas poseen exclusivamente la facultad nutritiva, en cambio otros seres tienen, además de ésta, la sensitiva. Pero, si poseen la sensitiva, también tienen la apetitiva; porque el apetito es deseo, ardor y voluntad, y todos los animales poseen al menos un sentido: el tacto; por otra parte, donde hay sensación, hay también placer y dolor, así como lo agradable y lo doloroso, y quien los tiene también tiene deseo, que en realidad es apetito de lo agradable»[18]. Finalmente, el movimiento de los seres vivos deriva del deseo: «El motor es un principo único: la facultad apetitiva»[19] y precisamente el deseo, que es «una especie de apetito»[20]. A su vez, el deseo es puesto en movimiento por el objeto deseado que el animal aprehende mediante la sensación o que se representa de manera sensible. El apetito y el movimiento dependen, pues, estrechamente de la sensación.

5. El alma racional

Al igual que la sensibilidad no puede reducirse a la simple vida vegetativa ni al principio de la nutrición, sino que contiene *algo más* que no se puede explicar si no se introduce el principio adicional de alma sensitiva, así el pensamiento y las operaciones con él asociadas, como la *elección racional*, son irreductibles a la vida sensitiva y a la sensibilidad, contienen *algo más* que no se explica si no se introduce un principio ulterior: *el alma racional*. Vamos a hablar ahora de ella.

El acto intelectivo es análogo al acto perceptivo, en cuanto el primero es una recepción o asimilación de las formas inteligibles, al igual que el acto perceptivo consiste en la asimilación de la forma sensible, pero difiere profundamente de la facultad perceptiva porque no está mezclado con el cuerpo ni con algo corpóreo. Ésta es la forma como Aristóteles caracteriza el intelecto en una de las páginas

18. *De an.* B 3, 414*a* 32-414*b* 6.
19. *De an.* Γ 10, 433*a* 19s.
20. *De an.* Γ 10, 433*a* 25s.

más inspiradas que han salido de su pluma, en la que la antigua intuición de Anaxágoras toma definitivamente forma en virtud de las categorías descubiertas por Platón, convirtiéndose así en una conquista irreversible.

Con respecto a la parte del alma, con la que ésta conoce y piensa –ya sea ésta algo separado, o bien algo no separable espacialmente pero sí idealmente– es necesario considerar qué característica posee y cómo se produce el pensamiento. Ahora bien, si el pensar es como el sentir, debe ser un padecer la acción de lo pensado, o alguna otra cosa de este género. Pero, en rigor, la mencionada parte del alma no debe padecer nada, sino tan sólo recibir la forma, y convertirse potencialmente en semejante a la cosa, pero no ya en la cosa misma; en suma, la relación del pensante con lo pensado debe ser semejante a la del que siente con lo sentido. Por consiguiente, el intelecto, en cuanto piensa todo, está exento de cualquier mezcla, como dice precisamente Anaxágoras que debe ser para que pueda «dominar», lo que quiere decir: para que pueda conocer. Cualquier cosa extraña que se presentase en medio actuaría como un obstáculo y un impedimento; por tanto el intelecto no puede tener ninguna otra naturaleza que no sea precisamente el ser potencialidad. Por tanto, la parte del alma que llamamos *nous* (y entiendo por este nombre aquello con lo que el alma piensa y opina) no es, en acto, ninguna de las realidades existentes, antes de su pensar efectivo. Y por esta razón no es razonable que esa parte del alma esté mezclada con el cuerpo; porque adquiriría inmediatamentre cierta cualidad, y sería fría o caliente, o sería un instrumento de cierta especie, como es el órgano del sentido. Ahora bien, no hay nada de esto. Y tienen razón los que dicen que el alma es el lugar de las formas ideales; salvo que esto no se dice de toda el alma, sino sólo del alma pensante, y que las formas ideales no existen allí en acto, sino sólo en potencia. Está claro asimismo que la inmunidad respecto de padecer acción no es igual en el caso de la facultad intelectiva y de la sensorial, si se consideran los órganos del sentido y la sensación misma. Si la perceptibilidad es demasiado intensa en lo que se percibe sensiblemente, el sentido no puede sentir; así no se distinguen los sonidos demasiado fuertes, y lo mismo puede decirse de los colores demasiado luminosos y de los olores demasiado violentos; pero, cuando el intelecto piensa un pensamiento que se encuentra en el nivel más alto de lo pensable, no por eso tiene menor capacidad de pensar en las cosas de menor importancia, antes bien tiene mayor capacidad. Porque el órgano del sentido no existe sin el cuerpo, mientras que la inteligencia existe por su cuenta. Y cuando la inteligencia se convierte de esta manera en todas las cosas, como sucede en aquel al que se llama sabio, cuando transforma su capacidad en acto (y esto tiene lugar cuando este actuarse suyo depende sólo de él mismo), entonces la inteligencia está también en cierto modo en potencia, aunque no en el mismo sentido en el que lo estaba antes de haber aprehendido y de haber descubierto. Así el intelecto puede pensar ahora por sí mismo[21].

21. *De an.* Γ 4, 429*a* 10-429*b* 10.

Aristóteles explica también el conocimiento intelectual, así como el perceptivo, en función de las categorías metafísicas de *potencia y acto*. La inteligencia es por sí misma capacidad y potencia de conocer las formas puras; a su vez, las formas están contenidas en potencia en las sensaciones y en las imágenes de la fantasía; es necesaria, por tanto, alguna cosa que traduzca en acto esta doble potencialidad, de manera que el pensamiento se actualice aprehendiendo en acto la forma, y la forma contenida en las imágenes llegue a ser concepto aprehendido y poseído en acto.

De esta manera surgió la distinción, convertida en fuente de innumerables problemas y discusiones tanto en la antigüedad como en la edad media, entre *intelecto en potencia* (o *posible*) e *intelecto agente*, según una terminología que llegará a ser técnica, pero que en Aristóteles sólo se encuentra potencialmente. Leamos la página que contiene esta distinción, porque será durante siglos un punto constante de referencia:

Como en toda la naturaleza existe un elemento que es materia para todo un género único (y es en potencia todos los objetos que constituyen el género) y otro elemento que es la causa eficiente, porque los produce todos –de esta manera ha operado el arte en sus relaciones con la materia–, es necesario que se encuentren también en el alma estos diferentes elementos. Y, en realidad, por una parte, está el intelecto que tiene la potencialidad de ser todos los objetos, por la otra, el intelecto que produce todos, como si fuera un estado semejante a la luz, ya que, desde cierta perspectiva, la luz convierte en colores en acto los que sólo son en potencia. Y este intelecto está separado, es impasible y carece de toda mezcla, puesto que en su esencia es acto. El agente es siempre superior al paciente y el principio a la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto; la ciencia en potencia es –respecto del tiempo– anterior en el individuo; en sentido absoluto, no es anterior ni siquiera respecto del tiempo. Pero no es que este intelecto piense unas veces y no piense otras. Separado (del cuerpo) sólo es lo que es cabalmente, es decir, inmortal y eterno[22].

Hemos de subrayar con toda precisión dos afirmaciones contenidas en el pasaje. En primer lugar la comparación con la luz; al igual que los colores resultarían invisibles y la vista no los podría ver, si no existiera la luz, así las formas inteligibles que están contenidas en las imágenes sensibles quedarían en éstas en estado potencial y el in-

22. *De an.* Γ 5, 430*a* 10-23.

telecto en potencia no podría aprehenderlas a su vez en acto, si no hubiera una especie de luz inteligible que permitiera al intelecto «ver» lo inteligible y a lo inteligible ser visto en acto. Es una imagen, más aún, es la misma imagen con la que Platón simbolizó la suprema idea del Bien; pero, para explicar la más elevada de las facultades humanas, Aristóteles no podía disponer sino de una analogía, precisamente porque tal facultad es irreductible a algo ulterior y representa un punto límite infranqueable.

La otra afirmación es que este intelecto en acto (o agente) está «en el alma». Quedan, por tanto, eliminadas las interpretaciones sostenidas ya por los antiguos intérpretes, según las cuales el intelecto agente es Dios (o un intelecto divino separado), el cual, entre otras cosas, como veremos en su lugar, tiene caracteres estructuralmente irreconciliables con los del entendimiento agente. Es cierto que Aristóteles afirma que «el intelecto viene de fuera y sólo él es divino»[23], mientras que las facultades inferiores del alma están ya en potencia en los gérmenes masculinos y a través de ellos pasan al nuevo organismo que se forma en el seno materno; pero es también verdad que, aun procediendo «del exterior», el intelecto permanece *en el alma* (ἐν τῇ ψυχῇ) durante toda la vida del hombre. Que el intelecto «proceda del exterior» significa, pues, su trascendencia en el sentido de diferencia de naturaleza; es decir, significa alteridad de esencia con respecto al cuerpo; significa la proclamación de la dimensión metaempírica, suprasensible y espiritual que hay en nosotros. Es realidad divina presente en nosotros.

Pero, si el intelecto agente no es Dios, refleja, no obstante, los caracteres de lo divino, sobre todo su absoluta impasibilidad. Escribe textualmente el Estagirita:

Pero, se cree que el intelecto ha sido engendrado a la manera de una substancia especial y que no perece. Si pereciera, influiría principalmente en su destrucción la extenuación propia de la vejez, y en estas condiciones sucedería sin duda lo que acontece con los órganos sensoriales: si el anciano recuperase un ojo íntegro, vería de la misma manera que el joven. No cabe duda de que la vejez se debe a una afección, no del alma, sino del ser en el que ésta se halla encerrada, como cabe comprobar en los estados de embriaguez y de enfermedad. Tanto la actividad teorética como la especulativa pierden vigor cuando otra parte del cuerpo, en el interior, empieza a desfallecer; pero el intelecto es impasible en sí mismo. El meditar y el amar o el odiar no son afecciones suyas, sino del sujeto que tiene intelecto, en cuanto lo posee. Por esta razón, si perece este sujeto, el intelecto no recuerda ni ama; porque lo que ha perecido no era suyo, sino del compuesto; y el intelecto es sin duda algo más divino y es impasible[24].

23. *De gener. anim.* B 3, 736*b* 27s.

Y, al igual que en la *Metafísica,* Aristóteles, una vez obtenido el concepto de Dios con los caracteres que veremos, no ha podido resolver las numerosas aporías que conllevaba este logro, también esta vez, después de haber alcanzado el concepto de lo espiritual que hay en nosotros, no ha podido superar las aporías subsiguientes.

¿Este intelecto es individual? ¿Cómo puede proceder «del exterior»? ¿Qué relación guarda con nuestra personalidad y con nuestro yo? Y, ¿qué relación tiene con nuestra conducta moral? ¿Tiene un destino escatológico? ¿Qué sentido tiene que sobreviva al cuerpo? Aristóteles ha dejado en suspenso todos estos interrogantes que, por otra parte, están destinados a no tener respuesta en el contexto estructural del discurso aristotélico, después de haber abandonado éste la componente mítico-religiosa platónica, aceptada por él en los primeros escritos. Para tratar de ellos y sobre todo para ser resueltos adecuadamente desde una perspectiva racional tales cuestiones, habría sido necesario el conocimiento previo del concepto de creación, que, como sabemos, es ajeno, no sólo a Aristóteles, sino a toda la cultura griega.

24. *De an.* A 4, 408*b* 18-29.

Capítulo V

LA FILOSOFÍA MORAL
(Análisis de la *Ética a Nicómaco*)

1. Relaciones entre ética y política

En el sistema aristotélico del saber, después de las ciencias teoréticas vienen en segundo lugar, como ya hemos visto, las ciencias prácticas. Éstas son jerárquicamente inferiores a las primeras, ya que en este caso el saber no es ya fin en sí mismo desde un punto de vista absoluto, sino subordinado, y por tanto, en cierto sentido, sometido a la actividad práctica. Estas ciencias prácticas consideran la conducta de los seres humanos así como el fin que con ella pretenden alcanzar, ya sea que se considere a los hombres como individuos o como parte de una sociedad, precisamente de la sociedad política. Ahora bien, Aristóteles aplica en general el nombre de «política» (pero también «filosofía de las cosas del hombre») a la ciencia que abarca la actividad moral de los hombres considerados como individuos o como ciudadanos; después subdivide respectivamente esta «política» (o «filosofía de las cosas del hombre») en *ética* y en *política* propiamente dicha (teoría del Estado).

En esta subordinación de la ética a la política ha intervenido claramente y de forma determinante la doctrina platónica que, por lo demás, dio forma paradigmática a la concepción típicamente helénica que sólo lograba entender al hombre en su calidad de ciudadano, situando a la ciudad por encima de la familia y del individuo singular: el individuo existía en función de la ciudad y no ésta en función de aquél. Dice Aristóteles expresamente: «Si es idéntico el bien del individuo y el de la ciudad, parece más importante y más

perfecto escoger y defender el de la ciudad; no cabe duda de que el bien es también deseable cuando se refiere a una sola persona, pero es más bello y más divino si guarda relación con un pueblo y con la ciudad[1]. Así, pues, a la política le compete una función arquitectónica, o sea de mando; a ella le compete determinar «qué ciencias son necesarias en la ciudad y cuáles debe aprender cada uno y en qué grado». Sin embargo, es cierto que, como algún especialista ha subrayado, a medida que Aristóteles va avanzando en su ética, las relaciones entre el individuo y el Estado amenazan con trastocarse. No obstante, el Estagirita no se enfrenta en el plano de la conciencia crítica a este hecho que es importantísimo en sí, ni llega a sacar las consecuencias que, llevadas a su límite, habrían desbaratado el planteamiento general de la «filosofía de las cosas del hombre». Los condicionamientos históricos y culturales han tenido más peso que las conclusiones especulativas y la *polis* siguió siendo básicamente para el filósofo el horizonte que abarcaba los valores del hombre.

2. El bien supremo del hombre: la felicidad

En sus diferentes acciones, el hombre tiende siempre hacia unos fines concretos, que se configuran como bienes. Existen fines y bienes que queremos en vista de ulteriores fines y bienes, y que, por tanto, son fines y bienes *relativos*; pero, puesto que es impensable un proceso que conduzca de un fin a otro y de un bien a otro hasta el infinito (tal proceso destruiría precisamente los conceptos mismos de bien y de fin, los cuales implican estructuralmente un término), debemos pensar que todos los fines y bienes a los que tiende el hombre existen en función de un *fin último* y de un *bien supremo*.

¿Cuál es este bien supremo? Aristóteles no tiene duda: todos los hombres, sin distinción, consideran que tal bien es la *eudaimonia*, o sea la *felicidad*.

Así pues, la felicidad es el fin al cual tienden todos los hombres consciente y explícitamente. *Pero ¿qué es la felicidad?* Aquí empie-

1. *Eth. Nic.* A 2, 1094*b* 7-10.

zan las divergencias; la multitud juzga de manera diferente que los sabios, y éstos mismos no están de acuerdo entre sí.

La mayoría de las personas considera que la felicidad consiste en *el placer* y en *el goce*. Pero una vida dedicada a los placeres es una vida que hace «semejante a los esclavos» y es una «existencia digna de las bestias»[2].

Las personas más desarrolladas y más cultas sitúan el bien supremo y la felicidad en el *honor*. Y esto es lo que buscan sobre todo cuantos se dedican activamente a la vida política. Ahora bien, no puede ser éste el fin último que buscamos, porque, señalaba justamente Aristóteles, es algo exterior: «Todo indica que el honor depende más de quién lo confiere que del que lo recibe; nosotros, en cambio, consideramos que el bien es algo individuable y alienable»[3]. Además, los hombres buscan el honor no tanto por sí mismo, sino más bien como prueba y reconocimiento público de su bondad y de su virtud, por lo cual éstas vienen a ser algo más importante que el honor.

Si el tipo de vida dedicado al placer y a la búsqueda de los honores, aun siendo impropios por las razones ya expuestas, tienen una plausibilidad aparente, no se puede decir lo mismo del tipo de vida dedicado a *amasar riquezas*, el cual, a juicio de nuestro filósofo, no tiene ni siquiera esta aparente plausibilidad: «La vida (...) dedicada al comercio es algo que va contra la naturaleza, siendo evidente que la riqueza no es el bien que buscamos; tal cosa sólo vale en vistas al beneficio que se obtiene y es un medio para alcanzar algo distinto»[4]. En realidad, buscamos los placeres y los honores por sí mismos, pero no así las riquezas; la vida dedicada a amasar riquezas es pues la más absurda y la más inauténtica, porque equivale a buscar cosas que, como máximo, tienen valor de medios pero nunca de fines.

Pero el bien supremo del hombre no puede ser tampoco lo que Platón y los platónicos han señalado como tal, es decir, *la idea del bien*, o sea, el *bien en sí trascendente*, porque, en tal caso, es evidente que el hombre no lo podría realizar ni alcanzar. Por tanto, no

2. *Eth. Nic.* A 5, 1095*b* 20.
3. *Eth. Nic.* A 5, 1095*b* 24-26.
4. *Eth. Nic.* A 5, 1096*a* 5-7.

puede tratarse de un bien trascendente, pero sí de un bien inmanente, no de un bien realizado ya de una vez por todas, sino de un bien realizable y actuable por el hombre y para el hombre (para Aristóteles el bien no es una realidad única y unívoca, sino, como ya hemos visto a propósito del concepto de ser, algo polívoco, diferente en las diversas categorías y distinto asimismo en las diferentes realidades pertenecientes a cada una de ellas, aunque siempre unido por una relación de analogía).

Pero, ¿cuál es el bien supremo realizable por el hombre?

La respuesta de Aristóteles está en perfecta armonía con la concepción típicamente helénica de la *arete,* prescindiendo de la cual no es posible comprender la construcción ética global de nuestro filósofo.

El bien del hombre sólo consistirá en la «obra» que es peculiar de él, es decir, en la *obra que él y sólo él sabe desarrollar,* así como, en general, el bien de cada una de las cosas consiste en la obra que es peculiar de tal cosa. La obra del ojo es ver, la del oído es oír, etc. ¿Cuál es la obra del hombre? 1) No puede ser el simple vivir, puesto que el vivir es propio asimismo de todos los seres vegetales. 2) Tampoco puede ser el sentir, puesto que el sentir es común de todos los animales. 3) Sólo queda, pues, que la obra peculiar del hombre sea *la de la razón y la actividad del alma según la razón.* El verdadero bien del hombre, pues, consiste en esta «obra» o «actividad» de la razón, y más precisamente, en la explicación y actuación perfecta de esta actividad. Ésta es, pues, «la virtud del hombre» y aquí deberá buscarse la felicidad.

Por consiguiente, Aristóteles afirma, como lo hizo ya en el *Protréptico:* «Si es así, entonces el bien propio del hombre es la actividad del alma según la virtud, y si son múltiples las virtudes, según la mejor y la más perfecta. Y esto mismo puede decirse también de toda vida completa. En realidad, una sola golondrina no hace primavera, ni un solo día; ni siquiera una jornada ni un período breve de tiempo proporciona la felicidad»[5]. Aristóteles profesa la doctrina socraticoplatónica según la cual la esencia del hombre consiste en el alma, y precisamente en la parte racional del alma, en el intelecto.

5. *Eth. Nic.* A 7, 1098*a* 12-20.



Nosotros somos nuestra razón y nuestro espíritu. El hombre bueno, dice expresamente Aristóteles «(...) actúa mediante la parte racional de sí mismo, que parece constituir a cada uno de nosotros»[6]. Y además: «Está pues claro que cada uno es sobre todo intelecto y que la persona moralmente idónea lo ama sobre todas las cosas»[7]. Y finalmente: «Y si ella (el alma racional y, en especial, la parte más elevada de ésta, es decir, el intelecto) es la parte dominante y mejor, todo parecería indicar que cada uno de nosotros consiste precisamente en ella»[8].

Y puesto que éste es el fundamento mismo de la ética socraticoplatónica, no debe sorprendernos que Aristóteles, aceptando esta base, concluya por ponerse de acuerdo con Sócrates y con Platón en mucho mayor grado del que se supone generalmente. El Estagirita considera que los valores auténticos (como ya lo hemos subrayado antes implícitamente) no pueden ser ni los externos (como las riquezas), que afectan de manera meramente tangencial al hombre, ni los corporales (como los placeres), que no se refieren al verdadero yo del hombre, sino los del alma, puesto que *el verdadero hombre es el alma:* «Habiendo, pues, repartido los bienes en tres grupos: los llamados externos, los del alma y los del cuerpo, diremos que los correspondientes al alma son los principales y más perfectos»[9]. Los bienes verdaderos del hombre son los espirituales; éstos consisten en la virtud de su alma, y precisamente en la virtud está la felicidad. Cuando nos referimos a la virtud humana, no hablamos de la virtud del cuerpo –aclara de forma inequívoca Aristóteles–, sino de la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad propia de ésta.

El «cuidado socrático del alma» sigue siendo pues también para Aristóteles la única vía que conduce a la felicidad. A diferencia de Sócrates y sobre todo de Platón, Aristóteles considera indispensable *disponer de suficientes bienes externos y de medios de fortuna;* aunque éstos con su presencia no pueden proporcionar la felicidad, la pueden malograr o comprometer (al menos en parte) con su ausencia. Y a esta revalorización parcial de los medios externos se

6. *Eth. Nic.* I 4, 1166*a* 16s.
7. *Eth. Nic.* I 8, 1169*a* 2s.
8. *Eth. Nic.* K 7, 1178*a* 2s.
9. *Eth. Nic.* A 8, 1098*b* 12-15.

asocia también cierta revalorización del placer, que, para Aristóteles, constituye la corona que remata la vida virtuosa, es como la consecuencia necesaria, de la que la virtud es como el antecedente.

3. Deducción de las «virtudes» a partir de las «partes del alma»

La felicidad se define, pues, como *la actividad del alma según la virtud.* Está claro, por tanto, que cualquier profundización ulterior del concepto de «virtud» depende del ahondamiento del concepto de alma. Ahora bien, hemos visto que, según Aristóteles, se distinguen tres «partes» en el alma, dos irracionales, es decir, el alma vegetativa y el alma sensitiva, y otra racional, el alma intelectiva. Y, como cada una de estas partes desarrolla su actividad peculiar, así también cada una tiene una virtud o excelencia especial. Sin embargo, la virtud humana es *sólo aquella en la que interviene la actividad de la razón.*

a) En realidad, el alma vegetativa es común a todos los vivientes: «La virtud de tal facultad viene a ser por tanto común a todos los seres y no específicamente humana»[10].

b) En cambio es diferente el razonamiento relativo al alma sensible y concupiscible, que, aun siendo de por sí irracional, «participa, sin embargo, en cierto modo, de la razón»[11].

Está claro, pues, que existe una virtud de esta parte del alma que es específicamente humana y que consiste en dominar, por decirlo así, estas tendencias y estos impulsos que son inmoderados por su naturaleza, a la que el Estagirita llama «virtud ética».

c) Finalmente, puesto que existe en nosotros un alma puramente racional, deberá corresponder también una virtud peculiar a esta parte del alma, que será la «virtud dianoética», o sea la virtud racional.

10. *Eth. Nic.* A 13, 1102*b* 2s.
11. *Eth. Nic.* A 13, 1102*a* 13s.

4. Las virtudes éticas

Empezamos el examen de la virtud ética o, más bien, de las virtudes éticas, puesto que son numerosas, así como son también numerosos los impulsos y los sentimientos que la razón debe moderar. Las virtudes éticas se derivan en nosotros de la costumbre. El hombre es por naturaleza *potencialmente* capaz de formarlas y, mediante el ejercicio, traduce esta potencialidad en actualidad. Realizando gradualmente actos justos, nos volvemos justos, o sea adquirimos la virtud de la justicia que a continuación permanece en nosotros de forma estable como un *habitus,* que contribuirá sucesivamente a que realicemos con facilidad ulteriores actos de justicia. Realizando paulatinamente actos de valor nos volvemos valientes, es decir, adquirimos el *habitus* del valor, que, más tarde, nos ayudará a realizar fácilmente actos de valentía. Y así sucesivamente. En resumen, para Aristóteles las virtudes éticas se aprenden de la misma manera como se aprenden las diferentes artes, que son también «hábitos».

Pero este razonamiento, aun cuando resulta clarificador, no nos conduce al centro de la cuestión; nos dice *cómo adquirimos* y poseemos a continuación estas virtudes, pero no explica todavía *en qué consisten las virtudes.* ¿Cuál es la naturaleza común a todas las virtudes éticas? El Estagirita responde puntualmente: no hay virtud, si existe exceso o defecto, o sea, cuando hay demasiado o excesivamente poco; la virtud implica, en cambio, la *justa proporción* que es la *vía media entre dos excesos.* Escribe el Estagirita:

En cada cosa, ya sea homogénea o divisible, es posible distinguir lo más, lo menos y lo igual, tanto en relación con la cosa misma como respecto a nosotros; lo igual es una vía media entre el exceso y el defecto. Llamo, pues, posición media de una cosa a la que dista igualmente de cualquiera de los extremos, siendo una sola e idéntica en todas las cosas, y llamo posición media respecto a nosotros a lo que ni sobra ni falta; sin embargo, ésta no es única ni igual para todos. Por ejemplo, fijando el diez como cantidad excesiva y el dos como defectiva, consideraremos el seis como la cantidad media respecto a la cosa; se trata en realidad de la cantidad media según la proporción numérica. En cambio, la posición media respecto a nosotros no se interpreta así; en realidad, si para uno comer diez heminas es demasiado comer y dos es poco, el maestro de gimnasia no ordenará por ello que se coman seis; en realidad, para quien debe recibir esta ración, puede ser grande o pequeña; para Milón (que era un atleta

excepcional) será pequeña, en cambio será grande para un principiante de gimnasia. Otro tanto cabe decir respecto a las carreras y a las luchas. Así, pues, toda persona que posee ciencia evita el exceso y el defecto, mientras que buscará y preferirá la vía media, que se establece no con respecto a la cosa, sino a nosotros mismos[12].

Pero, nos preguntaremos, ¿«exceso», «defecto» y «justo medio», de los que se habla a propósito de las virtudes éticas, a qué se refieren? Según Aristóteles, a los sentimientos, a las pasiones y a las acciones. La virtud ética es, pues, la posición media entre dos extremos de la pasión, uno de los cuales lo es por defecto y el otro por exceso. Para quien ha comprendido bien esta doctrina de Aristóteles es obvio que la posición media no sólo no es la mediocridad, sino su antítesis; el «justo medio» está claramente por encima de los extremos, representando, por decirlo así, su superación y por tanto, como dice perfectamente Aristóteles, constituye la «cima», es decir, el punto más elevado desde la perspectiva del valor, *en cuanto indica la afirmación de la razón sobre lo irracional:* «(...) según su esencia y conforme a la razón que establece su naturaleza, la virtud es un término medio, pero respecto al bien y a la perfección se encuentra en el punto más elevado»[13].

Hay aquí una especie de síntesis de toda la sabiduría griega que había hallado su expresión típica en los poetas gnómicos y en los siete sabios, habiendo señalado muchas veces la vía media, la ausencia del exceso y la justa medida como la regla suprema de la actuación moral; regla que es como una muestra paradigmática del modo de sentir helénico. Se trata asimismo de la asimilación de la lección pitagórica que situaba en el límite *(peras)* la perfección y sobre todo nos hallamos ante el eco preciso del concepto de la «justa medida» que tanta importancia reviste sobre todo en el último Platón.

Esta doctrina de la virtud como «justo medio» entre dos extremos es ilustrada por un amplio análisis de las principales virtudes éticas (o mejor, de las que el griego de entonces consideraba como tales), naturalmente no deducidas con arreglo a un hilo conductor preciso, sino derivadas empírica y cumulativamente, a modo de centón. La virtud del valor es el «justo medio» entre los excesos de la

12. *Eth. Nic.* B 6, 1106*a* 26-1106*b* 7.
13. *Eth. Nic.* B 6, 1107*a* 6-8.

temeridad y de la cobardía; el valor es, pues, la justa medida que se impone al sentimiento de temor que, si está privado del control racional, puede degenerar, ya sea por defecto, en cobardía, ya sea por el exceso opuesto, en audacia. La templanza es el «justo medio» entre los excesos de la intemperancia o libertinaje y la insensibilidad; la templanza es, pues, la actitud justa que la razón nos obliga a asumir frente a determinados placeres. La liberalidad es el «justo medio» entre la avaricia y la prodigalidad; la liberalidad es, pues, el comportamiento justo que la razón nos obliga a asumir en relación con la acción de gastar dinero. Y así sucesivamente.

Entre todas las virtudes éticas el Estagirita no duda en señalar la justicia como la más importante (habiendo dedicado al análisis de la misma todo el libro quinto). En su primer sentido, la justicia es el respeto debido a la ley del Estado; y puesto que esta ley (del Estado griego) abarca toda el área de la vida moral, en cierto sentido la justicia comprende toda la virtud. «Y por esto –comenta Aristóteles anticipando de alguna forma la célebre proposición final de la *Crítica de la razón práctica* de Kant– muchas veces la justicia parece ser la más importante de las virtudes, más admirable que la estrella del atardecer y la de la mañana; y decimos con el proverbio: en la justicia está incluida toda virtud»[14]. Pero el significado específico de la justicia, que es lo que analiza puntualmente Aristóteles, se refiere a la repartición de los bienes, de los beneficios y de las ventajas. La justicia, entendida en este sentido, consistirá por tanto en la justa medida con la que se reparten los beneficios, las ventajas y las ganancias, o bien los males y las desventajas, y constituye una *posición media* «porque ésta es la característica del justo medio, mientras la injusticia lo es de los extremos»[15].

En general, los numerosos análisis llenos de precisión acerca de los diferentes aspectos de cada una de las virtudes éticas realizados por Aristóteles se limitan, como máximo, a un plano puramente fenomenológico; así, cabe decir que con frecuencia las convicciones morales de la sociedad a la que pertenecía Aristóteles ejercen una influencia decisiva sobre el filósofo, como, por ejemplo, en el caso

14. *Eth. Nic.* E 1, 1129*b* 27-30.
15. *Eth. Nic.* E 5, 1133*b* 32-1134*a* 1.

de la descripción de la magnanimidad, que debería ser una especie de coronación de la virtud, pero que, en cambio, resulta una pesada hipoteca que el gusto de la época carga sobre la doctrina aristotélica.

5. Las virtudes «dianoéticas»

Según Aristóteles, por encima de las virtudes éticas se encuentran otras virtudes que, como ya hemos señalado, son características de la parte más elevada del alma, es decir, del alma racional, que por tanto reciben el nombre de virtudes dianoéticas, es decir, virtudes de la razón. Y, puesto que son dos las partes o funciones del alma racional, una la que conoce las cosas contingentes y variables, la otra la que conoce las cosas necesarias e inmutables, es natural que haya una perfección o virtud de la primera función y una perfección o virtud de la segunda función del alma racional. Estas dos partes del alma racional son básicamente la *razón práctica* y la *razón teorética,* y las respectivas «virtudes» son las formas perfectas con las que se aprehende la verdad práctica y la teorética.

La virtud típica de la razón práctica es la *phronesis,* usualmente traducida por «prudencia» mientras que la virtud específica de la razón teorética es la «sabiduría» *(sophia).*

La «prudencia» consiste en saber dirigir correctamente la vida del hombre, es decir, el saber deliberar en torno a lo que es bueno o malo para el hombre. Es, dice Aristóteles, «una disposición práctica, acompañada de la razón veraz, respecto a lo que es bueno y malo para el hombre»[16]. Para comprender con exactitud la doctrina aristotélica, hay que señalar que la *phronesis* o prudencia ayuda a deliberar correctamente acerca de los verdaderos fines del hombre, en el sentido que señala los medios idóneos para alcanzar los fines verdaderos; es decir, nos ayuda a determinar y a conseguir las cosas que conducen a tales fines, sin indicar ni concretar cuáles son los fines mismos. Los verdaderos fines y el verdadero objetivo son aprehendidos por la virtud que dirige correctamente los actos de la voluntad. Dice exactamente Aristóteles: «(...) la obra humana se realiza a

16. *Eth. Nic.* Z 5, 1140*b* 4-6.

través de la "prudencia" y de la virtud ética; en realidad el objetivo se vuelve recto gracias a la virtud, mientras que los medios se convierten en rectos gracias a la "prudencia"»[17].

Está claro, pues, que las virtudes éticas y la virtud dianoética de la «prudencia» están vinculadas entre sí en un doble aspecto; en realidad, dice Aristóteles, «*a)* no es posible ser virtuoso sin poseer la "prudencia", ni *b)* ser "prudentes" sin tener la virtud ética»[18].

La otra virtud dianoética, la más elevada, es, como ya se ha dicho, la sabiduría *(sophia).* Ésta está formada por la aprehensión intuitiva de los principios mediante el intelecto, o por el conocimiento discursivo de las consecuencias que se derivan de tales principios. La sabiduría es una virtud más elevada que la «prudencia», porque, mientras ésta se refiere al hombre, y por tanto a cuanto hay de mudable en éste, la sabiduría considera lo que está por encima del hombre; éste es el mejor de los seres vivientes, dice Aristóteles, pero «hay otras cosas mucho más divinas, como, para limitarnos a las más visibles, los astros de los que se compone el universo. Por lo que hemos dicho está claro que la sabiduría es al mismo tiempo ciencia y entendimiento de las cosas más excelsas por naturaleza»[19].

6. La felicidad perfecta

Puesto que, como ya hemos visto al comienzo, la *felicidad* es una actividad conforme a la virtud, ahora está claro en qué consiste aquélla. En primer lugar, consiste en la actividad del intelecto conforme a su virtud; en realidad, el intelecto es lo más elevado que hay en nosotros y su actividad es una actividad perfecta y autosuficiente, tiene en sí su propio fin, ya que tiende a conocer por sí mismo. En la actividad de la *contemplación intelectual* el hombre alcanza el vértice de sus posibilidades y actualiza cuanto de más elevado hay en él. Escribe Aristóteles:

(...) si la actividad del intelecto, al ser contemplativa, parece sobresalir por su

17. *Eth. Nic.* Z 12, 1144*a* 6-9.
18. *Eth. Nic.* Z 13, 1144*b* 31-33.
19. *Eth. Nic.* Z 7, 1141*a* 34-1141*b* 2.

> dignidad y por no considerar ningún otro fin fuera de sí misma y por tener un placer propio perfecto (que aumenta la actividad) y por ser autosuficiente, fácil e ininterrumpida, ya que es posible al hombre y parece que en tal actividad se encuentran todas las cualidades que se atribuyen al hombre feliz; por tanto, ésta será la felicidad perfecta del hombre, si dura toda la vida. Ahora bien, por lo que respecta a la felicidad, no puede haber nada incompleto. Pero una vida así será, sin duda, superior a la naturaleza del hombre; en realidad, no le corresponde vivir de esta manera en cuanto hombre, *pero sí en cuanto hay en él algo divino;* y en la medida en que esto supera la estructura compuesta del hombre, en esa misma medida su actividad se eleva por encima de la que es conforme a las otras virtudes. Si, pues, en relación con la naturaleza del hombre el intelecto es algo divino, también la vida conforme a él será divina en comparación con la vida humana. No es necesario, sin embargo, hacer caso a quienes aconsejan que, como somos hombres, hemos de preocuparnos de cosas humanas y, por ser mortales, nos hemos de interesar por las cosas mortales, sino que es preciso hacerse inmortales en la medida de lo posible y empeñarse en vivir según la parte más elevada de cuantas hay en nosotros; pues, aun cuando ésta es pequeña si se tiene en cuenta la extensión, sobresale con mucho por encima de todas las demás por su potencia y valor[20].

Aparece en segundo lugar la vida conforme a las virtudes éticas. Éstas se refieren a la estructura compuesta del hombre y, en cuanto tales, no pueden sino proporcionar una felicidad humana.

Por el contrario, la felicidad de la vida contemplativa conduce de alguna forma más allá de lo puramente humano; nos pone, por decirlo así, en contacto con la divinidad, y esta vida sólo puede ser contemplativa. Escribe textualmente Aristóteles:

> (...) por tanto la actividad del dios, que sobresale por su felicidad, será contemplativa. Así, pues, entre las actividades humanas, la que más semejanza guarda con ésta será la que es más capaz de hacernos felices. Prueba de ello es asimismo el hecho de que los demás seres vivientes no participan de la felicidad, porque están totalmente privados de esta actividad. En cambio, *para los dioses toda la vida es feliz, y para los hombres lo es en cuanto hay en ellos una actividad parecida a aquélla; pero ninguno de los demás seres vivientes es feliz, porque no participa en modo alguno de la especulación.* La especulación y la felicidad abarcan la misma extensión, y en aquellos en los que se encuentra mayor especulación hay también mayor felicidad; y esto no se debe al azar, sino al poder de la especulación; pues ésta tiene valor por sí misma. Así *la felicidad es una especie de especulación*[21].

20. *Eth. Nic.* K 7, 1177*b* 19-1178*a* 2.
21. *Eth. Nic.* K 8, 1178*b* 21-32.

7. Psicología del acto moral

Sócrates había reducido las virtudes a la ciencia y al conocimiento, habiendo negado que el hombre pudiera querer y hacer *voluntariamente* el mal. Platón compartió en gran parte esta concepción, y, al reconocer en el espíritu humano fuerzas irracionales, o sea el alma concupiscible y el alma irascible capaces de oponerse al alma racional, creyó siempre que la virtud humana consistía en el dominio de la razón y en el sometimiento a ésta de tales fuerzas irracionales en virtud de la fuerza que posee la razón misma, de manera que para él la virtud, en último análisis, no era sino razón. Aristóteles trata de superar esta interpretación «intelectualista» del hecho moral. Precisamente, basado en su realismo, se había dado cuenta perfectamente de que una cosa es conocer el bien y otra actuarlo y realizarlo, convirtiéndolo, por decirlo así, en substancia de las propias acciones, y por ello trató de determinar de forma más concreta cuáles eran los complejos procesos psíquicos que presupone el acto moral.

En primer lugar, el Estagirita explica qué se entiende por «acciones involuntarias» y «acciones voluntarias». Son involuntarias las acciones que se realizan a la fuerza, o bien por ignorancia de las circunstancias; son, por consiguiente, voluntarias, aquellas «en las que el principio reside en el que actúa si conoce las circunstancias particulares en las cuales se desarrolla la acción»[22].

Pero, si todo parece lógico hasta este punto, cambia de improviso la perspectiva, ya que Aristóteles incluye además entre las acciones voluntarias las inspiradas por la impetuosidad, por la ira y por el deseo, y por tanto llama también voluntarias a las acciones de los niños (e incluso a las de los otros animales, en cuanto tienen su origen en ellos y por tanto dependen de los mismos). Está claro, pues, que «voluntarias», en este sentido, son las acciones simplemente *espontáneas* que tienen su origen en los sujetos que las realizan, y no coinciden con aquellas a las que nosotros, los modernos, damos el mismo nombre.

Pero el Estagirita prosigue en su análisis mostrando que los actos

22. *Eth. Nic.* Γ 1, 1111*a* 22-24.

humanos, además de ser «voluntarios» en el sentido ya explicado, están determinados por una «elección» *(proairesis),* y precisa que ésta parece ser «una cosa esencialmente propia de la virtud y más apta que las acciones para juzgar las costumbres»[23]. En realidad, los niños o los animales no eligen, sino sólo el hombre que razona y reflexiona. La «elección» implica efectivamente siempre razonamiento y reflexión y, precisamente, el tipo de razonamiento y de reflexión que se refiere a las cosas y a las acciones que dependen de nosotros y que corresponden al orden de las cosas realizables. Aristóteles llama «deliberación» a este tipo de razonamiento y de reflexión. La diferencia entre la «deliberación» y la «elección» estriba en esto: la primera establece cuáles y cuántas son las diferentes acciones y medios que es necesario poner en acto para alcanzar ciertos fines; establece, por tanto, toda la serie de cosas que hay que realizar para llegar al fin, entre las que se encuentran las más remotas y las próximas e inmediatas; la elección actúa sobre estas últimas descartándolas, si son irrealizables, pero poniéndolas en acto si las considera realizables. Por ello escribe Aristóteles: «El objeto de la deliberación y de la elección son la misma cosa, excepto el hecho de que lo que se elige ha sido ya determinado. En realidad, es objeto de la elección lo que se ha juzgado ya con la deliberación. Todo el mundo deja de indagar cómo deberá actuar, una vez ha reconducido a sí mismo el principio de la acción, y lo ha situado en la parte que manda: ésta es la que decide en realidad»[24].

Muchos estudiosos han creído descubrir aquí lo que llamamos «voluntad», ya que la elección consiste en un apetito o deseo *deliberado,* y, por tanto, no es sólo deseo ni apetito, ni sólo razón. Sin embargo, apenas tratamos de profundizar mejor la posición aristotélica, ésta se manifiesta extremadamente ambigua y fugaz. El Estagirita niega expresamente que la «elección» pueda identificarse con la «voluntad» *(boulesis),* porque la voluntad sólo considera los fines, mientras que la elección (al igual que la deliberación), se refiere a los medios. Ahora bien, si es cierto que la elección es lo que nos

23. *Eth. Nic.* Γ 2, 1111*b* 5s (nos apartamos de Plebe, *Etica Nichomaquea,* Laterza, Bari 1957, en la interpretación del término προαίρεσις que, en nuestra opinión, no es oportuno traducir como *propósito,* sino que es mejor interpretarlo como *elección,* vocablo mucho más claro y más en consonancia con el original griego).

24. *Eth. Nic.* Γ 3, 1113*a* 2-7 (nos hemos apartado en parte de la traducción de Plebe).

hace autores de nuestras acciones, o sea responsables, no es sin más lo que nos hace verdaderamente buenos, ya que solamente pueden ser buenos los fines que nos proponemos, mientras que la elección (al igual que la deliberación) sólo considera los medios. Por consiguiente, el primer principio del que depende nuestra moralidad consiste más bien en la volición del fin.

¿Qué es la volición del fin? Una de estas dos cosas: *a)* o la tendencia infalible hacia el bien, hacia lo que verdaderamente es bien, *b)* o la tendencia hacia lo que nos parece bueno. *a)* En el primer caso, es evidente que la elección equivocada no es voluntaria, sino que, como decía Sócrates, constituye una forma de ignorancia, un error o una equivocación; *b)* En el segundo caso, sería preciso concluir que «lo que se quiere, no se quiere por su naturaleza, sino conforme a lo que le parece a cada uno; y, puesto que a unos les parece una cosa y a otros otra, si fuese así, lo que se quiere se referiría al mismo tiempo a cosas contrarias»[25]: lo que significaría que ninguno podría ser llamado ya bueno o malo, o, lo que es igual, todos serían buenos, precisamente porque todos harían lo que les *pareciese bien.* Aristóteles cree poder salir del dilema de la manera siguiente:

(...) es necesario decir que, en sentido absoluto y según la verdad, el objeto de la voluntad es el bien, pero para cada uno de nosotros el objeto de la voluntad es lo que nos parece bien: para el que es virtuoso, lo que es verdaderamente bueno, para el que es vicioso, aquello que le sale al paso; como también para los cuerpos, para los que están bien dispuestos son sanas las cosas que son verdaderamente tales, en cambio para los enfermos lo son las demás cosas; y esto mismo puede decirse de las cosas amargas, de las dulces, de las calientes, de las pesadas y así sucesivamente. Quien es virtuoso juzga rectamente de todas las cosas y en cada una de ellas se le aparece lo verdadero. En realidad las cosas conformes a cada disposición son bellas y agradables, y quizás el hombre virtuoso difiere de los demás sobre todo porque ve la verdad en todas las cosas, siendo él el canon y la medida de ellas. En la mayor parte de los hombres, en cambio, parece surgir el engaño a través del placer que parece bueno, aun no siéndolo. Por ello escogen como bien lo que es agradable, y huyen como del mal de aquello que es doloroso[26].

Pero, si las cosas son así, nos movemos en un círculo; para llegar a ser bueno debo querer los fines buenos, pero *sólo* puedo recono-

25. *Eth. Nic.* Γ 4, 1113*a* 20s.

26. *Eth. Nic.* Γ 4, 1113*a* 23-1113*b* 2.

cerlos *si soy bueno*. La verdad es que Aristóteles ha comprendido perfectamente que somos responsables de nuestras acciones, causa de nuestros mismos hábitos morales y causa de la manera como se nos aparecen moralmente las cosas, pero no ha sabido decir por qué sucede así y a qué principio presente en nosotros se debe todo esto. No ha podido determinar correctamente la verdadera naturaleza de la voluntad y del libre albedrío; así se explica que, a pesar de censurar a Sócrates, vuelva a asumir algunas veces posiciones socráticas, al afirmar, por ejemplo, que el incontinente se equivoca porque, en el momento de cometer la acción de incontinencia, no goza de conocimiento perfecto, y al asegurar que el conocimiento es un factor determinante de la acción moral. Y se explica asimismo que Aristóteles llegue incluso a decir que, una vez que los hombres se vuelven viciosos, ya no pueden dejar de serlo, aun cuando en un primer momento hubiera sido posible no caer en tal estado[27].

Sin embargo, es justo reconocer que Aristóteles, sin alcanzar un éxito completo, entrevió, mejor que ninguno de sus predecesores, que en nosotros hay algo de lo que depende el ser buenos o malos, que no se trata de un mero deseo irracional, ni tampoco de la razón pura; pero esta realidad desconocida escapó a su control y el filósofo no consiguió determinarla. Por lo demás, debemos reconocer objetivamente que ningún griego conseguirá hacerlo y que el hombre occidental sólo llegará a entender qué son la voluntad y el libre albedrío gracias al cristianismo.

27. Véase *Eth. Nic.* Γ 5, *passim*.

CAPÍTULO VI

LA DOCTRINA DEL ESTADO
(Análisis de la *Política*)

1. CONCEPTO DE ESTADO

Hemos visto en las páginas anteriores que, según el Estagirita, aun cuando el bien particular del individuo y el bien del Estado tienen la misma naturaleza (ya que ambos consisten en la virtud), sin embargo, el segundo es más importante, más bello, más perfecto y más divino. La razón de esto estriba en la naturaleza misma del hombre, que pone claramente de manifiesto la incapacidad absoluta de éste para vivir aisladamente, así como su necesidad de mantener relaciones con sus semejantes en todos los momentos de la existencia para ser él mismo.

En primer lugar, la naturaleza ha dividido a los hombres en varones y mujeres, que se unen a fin de formar la primera comunidad, es decir la familia, para la procreación y para la satisfacción de las necesidades elementales (para Aristóteles en el núcleo familiar quedaría incluido asimismo el esclavo que, como veremos, sería esclavo por naturaleza).

Pero, puesto que las familias no se bastan a sí mismas, ha nacido el municipio, que es una comunidad más amplia, destinada a garantizar de forma orgánica y sistemática las necesidades de la vida.

Pero, si la familia y el municipio son suficientes para satisfacer las necesidades de la vida en general, no bastan para garantizar las condiciones de una vida perfecta, es decir, de la vida moral. Esta forma de vida, a la que podemos llamar espiritual, sólo puede ser garantizada por las leyes, por las magistraturas y, en general, por la

organización compleja de un Estado. Y en éste el individuo, solicitado por las leyes y por las instituciones políticas, es inducido a salir de su egoísmo y a vivir no según lo que es *subjetivamente bueno*, sino conforme a lo que es verdadera y *objetivamente bueno*. De esta manera el Estado, que es último cronológicamente, ocupa, en cambio, el primer lugar en el orden ontológico, porque se configura como el «todo» del que la familia y el municipio son las «partes» y, desde el punto de vista ontológico, el todo precede a las partes, porque sólo él da sentido a éstas. Así, sólo el Estado da sentido a las otras comunidades y sólo él es autosuficiente. Por ello dice Aristóteles: «El que no puede entrar a formar parte de una comunidad, el que no tiene necesidad de nada, bastándose a sí mismo, no es parte de una ciudad, sino que es una bestia o un dios»[1].

2. El ciudadano

Aristóteles examina en primer lugar la familia y los problemas de la administración familiar. En este punto el filósofo se deja condicionar considerablemente por las estructuras sociopolíticas y culturales de su tiempo, hasta el punto de oponerse a sus propios principios metafísicos. Acepta el prejuicio griego según el cual la mujer es «por naturaleza» inferior al hombre, porque tiene menos «razón» que éste. Y, por consiguiente, admite asimismo el prejuicio según el cual hay hombres que son esclavos «por naturaleza»; se trataría de los hombres en los que el instinto y la sensibilidad predominan sobre la razón (para Aristóteles los esclavos serían necesarios, al igual que los animales domésticos: serían indispensables para los servicios relacionados con las necesidades del cuerpo, de las que el hombre «libre» no debe ocuparse)[2]. Puesto que, condicionado en todo caso por los prejuicios helénicos, Aristóteles considera que en el bárbaro, a diferencia de lo que sucede en el griego, predomina el instinto y la sensibilidad sobre la razón, sería «justo» y «natural» que los bárbaros estuvieran sometidos a los griegos y, si fueran capturados en la guerra, llegaran a convertirse en esclavos de los mismos.

1. *Pol.* A 2, 1253*a* 27-30.
2. Véase *Pol.* A 5.

Bastante más razonables, aun cuando dentro de los límites de las condiciones económicas de su tiempo, son las observaciones de Aristóteles acerca de la administración de la familia y de la adquisición de las riquezas. La sana economía debe procurar lo necesario para vivir y por tanto debe ejercer tan sólo actividades naturales (la caza, el pastoreo y la agricultura) o el trueque, con exclusión de todo comercio a cambio de dinero y de las actividades basadas en éste, las cuales tienen como finalidad el incremento indiscriminado de las riquezas. Una economía que se basase en estas últimas actividades perdería de vista la verdadera finalidad de vivir, llegando fatalmente a consumir la vida para producir bienes materiales, en lugar de usar éstos en beneficio de aquélla. En ese caso la vida se convertiría en un medio, dejando de ser fin[3].

Del examen de la familia, Aristóteles (después de haber dirigido críticas severas al comunismo platónico)[4] pasa a analizar el Estado, sin profundizar en las cuestiones relativas al municipio (que, como hemos visto, era el segundo de los elementos constitutivos de aquél). Y, como muchos han señalado, presenta la cuestión con arreglo a una perspectiva diferente. Puesto que el Estado está formado por ciudadanos, se trata de definir *qué es el ciudadano*.

Para ser «ciudadano» de una ciudad, no basta habitar en el territorio de ella, ni gozar del derecho de iniciar una acción judicial, ni tampoco es suficiente el ser descendiente de ciudadanos. Para ser «ciudadano» es necesario «participar en los tribunales o en las magistraturas», es preciso *tomar parte en la administración de la justicia y participar en la asamblea que legisla y gobierna la ciudad*[5].

En esta definición se refleja más que en ninguna otra la característica peculiar de la *polis* griega, en la que el ciudadano se sentía como tal sólo si participaba directamente en el gobierno de la cosa pública, en todos sus momentos (creación de las leyes, su aplicación, administración de la justicia). Por consiguiente, ni el colono ni el miembro de una ciudad conquistada podían considerarse ni sentirse «ciudadanos» en el sentido mencionado. Ni siquiera los trabajadores podían considerarse verdaderos ciudadanos, a pesar de ser hom-

3. Véase *Pol.* A 7ss.
4. Véase *Pol.* B.
5. Véase *Pol.* Γ 1.

bres libres (es decir, aunque no eran metecos, ni extranjeros, ni esclavos), porque ninguno de ellos disponía *del tiempo necesario para ejercer las funciones que son esenciales a los ojos de Aristóteles*. Y así, los «ciudadanos» de una ciudad son mucho más limitados en número, mientras que todos los demás hombres de ella terminan por ser de alguna forma medios que sirven para satisfacer las necesidades de los primeros. Los obreros se diferencian de los esclavos porque, mientras éstos sirven a las necesidades de una sola persona, aquéllos sirven a las necesidades públicas; pero no por ello dejan de ser medios[6].

Mientras Aristóteles afirmaba que «no se pueden considerar ciudadanos todos aquéllos sin los cuales no subsistiría la ciudad»[7], la historia ha demostrado que es verdad lo contrario; pero para ello ha sido necesario que estallaran una serie de revoluciones, y resulta difícil todavía poner en práctica esta verdad que, en el plano teórico, ha sido conquistada definitivamente.

3. El Estado y sus formas posibles

El Estado, cuya naturaleza y finalidad hemos definido ya anteriormente, puede realizarse conforme a formas diferentes, o sea, según diferentes «constituciones». Ésta es la manera como Aristóteles define la constitución: «La constitución es la estructura que da orden a la ciudad, estableciendo el funcionamiento de todos los cargos y sobre todo de la autoridad soberana»[8]. Ahora bien, está claro que desde el momento en que esta autoridad soberana puede realizarse en diferentes formas, habrá fundamentalmente tantas constituciones cuantas sean estas formas. Y, por otra parte, puede ejercer el poder soberano: 1) *un solo hombre,* 2) o también *unos pocos,* 3) o incluso *la mayor parte de los hombres*. Pero no basta. Cada una de estas tres formas de gobierno puede ejercerse de manera *correcta* o *incorrecta,* y precisamente: «Cuando uno solo, unos pocos o los más ejercen el poder con vistas al *interés común,* las

6. Véase *Pol.* Γ 5.
7. *Pol.* Γ 5, 1278*a* 2s.
8. *Pol.* Γ 6, 1078*b* 8-10.

constituciones son necesariamente rectas, mientras que cuando uno, pocos o muchos ejercen el poder en su *interés privado,* se producen las desviaciones[9].

De este modo surgen tres formas de constituciones legítimas: 1) *monarquía,* 2) *aristocracia* y 3) *república (politeia),* a las que corresponden otras tantas formas de constituciones ilegítimas: 1) *tiranía,* 2) *oligarquía* y 3) *democracia* (el lector moderno debe tener presente, para orientarse debidamente, que con el nombre de «democracia» el Estagirita entiende un gobierno que, descuidando el bien de todos, trata de favorecer indebidamente los intereses de los más pobres; por tanto, atribuye al término la acepción negativa que nosotros designamos más bien con el término «demagogia»; en realidad Aristóteles efectúa la precisión de que el error de la «democracia» consiste en considerar que, por ser todos iguales en cuanto a la libertad, todos pueden y deben ser iguales asimismo en todo lo demás.

¿Cuál es la mejor de estas tres constituciones?

La respuesta de Aristóteles no es unívoca. Ante todo, ya se ha dicho que las tres formas de gobierno, cuando son legítimas, son naturales y por tanto buenas, precisamente porque el bien del Estado consiste en procurar el bien común. Pero es evidente que, si en una ciudad existiese un hombre que sobresaliera por encima de todos, le correspondería el poder monárquico; y, si existiera un grupo de individuos excelente por su virtud, se impondría un gobierno aristocrático. Así, pues, la monarquía sería, en teoría, la mejor forma de gobierno, siempre que existiera en una ciudad un hombre excepcional; y lo sería la aristocracia, a su vez, siempre que hubiera un grupo de hombres excepcionales. Pero, puesto que no se verifican tales condiciones en la realidad, Aristóteles, con su fuerte sentido realista, indica básicamente que la *politeia* es la forma de gobierno más conveniente para las ciudades griegas de su tiempo, en las que no existían ni uno ni unos pocos hombres excepcionales, sino muchos hombres que, aun cuando no sobresalieran en la virtud política, eran capaces a su vez de gobernar y de ser gobernados según la ley. La *politeia* es prácticamente *una vía media entre la oligarquía y la democracia* o, como han señalado los eruditos, una

9. *Pol.* Γ 7, 1079*a* 27-31.

democracia temperada con la oligarquía; en realidad, quien gobierna es una multitud (como en la democracia) y no una minoría (como en la oligarquía), pero no se trata de una multitud pobre (a diferencia de la democracia), sino de una multitud que goza del bienestar suficiente para poder servir en el ejército y que sobresale por su capacidad y sus virtudes guerreras. Como se ve, la *politeia* atempera las excelencias y elimina los defectos de las dos formas ilegítimas y, por tanto, en el esquema general trazado por el Estagirita, está situada en una posición algo anómala, porque viene a encontrarse en un plano diferente ya sea respecto de las dos primeras constituciones perfectas, ya sea respecto a las tres imperfectas. La *politeia*, pues, como han señalado los estudiosos, es la constitución que valora «a la clase media», y que, precisamente en cuanto «media», ofrece la mayor garantía de estabilidad. Éstas son las afirmaciones explícitas de Aristóteles:

> En cuanto le es posible, una ciudad trata de estar formada por ciudadanos iguales y parecidos entre sí, y esto sucede sobre todo con ciudadanos que pertenecen a las clases medias; por ello la ciudad mejor gobernada será aquella en la que se realizan las condiciones de las que por naturaleza se deriva la posibilidad de la comunidad de ciudadanos. Por lo demás, precisamente la clase que constituye la base de esta posibilidad, es decir, *la clase media*, es aquella cuya existencia queda garantizada en la ciudad. En realidad, los que pertenecen a ella, al no ser pobres, no desean las condiciones de los demás, ni los otros desean la suya, como sucede en relación con los ricos cuya posición envidian los pobres. Por ello, los que pertenecen a la clase media, al no tramar insidias contra los demás y no siendo, a su vez, objeto de acechanzas, pasan su vida sin peligros, tanto que Focílides decía con toda razón: «Muchas cosas son óptimas a causa de su posición media y a mí me gustaría participar de ella en la ciudad.» Está claro, pues, que la mejor comunidad política es la que se basa en la clase media y que las ciudades que se encuentran en estas condiciones pueden ser gobernadas, me refiero a aquellas en las que la clase media es más numerosa y más poderosa que los dos extremos, o al menos que uno de ellos[10].

Así pues, también en la política, al igual que en la ética, el concepto de «posición media» ejerce una función básica.

10. *Pol.* Δ 11, 1295*b* 5-34.

4. El Estado ideal

De los análisis que Aristóteles nos ofrece en los libros cuarto, quinto y sexto de la *Política* (dedicados al examen de varios géneros y especies de constituciones, de las diferentes formas de revolución, de las causas que las determinan y de los modos como se pueden evitar), no es posible hablar en este lugar, dado el carácter pormenorizado y además técnico de tales cuestiones. En ellos el Estagirita demuestra poseer unos conocimientos históricos extraordinarios, así como una comprensión penetrante y una gran sagacidad al considerar los hechos y los acontecimientos políticos verdaderamente notables.

Presentan, en cambio, mayor interés, ya que se refieren a la problemática propiamente filosófica, los dos últimos libros dedicados a la ilustración del *Estado ideal.* Y puesto que, como ya hemos visto, la concepción del Estado es para Aristóteles fundamentalmente moral, no hemos de sorprendernos si el filósofo polariza en mayor grado su razonamiento en torno a problemas morales y educativos que en aspectos técnicos relacionados con las instituciones y las magistraturas. Se ha visto en la ética que los bienes son de tres géneros diferentes; bienes externos, bienes corporales y bienes espirituales del alma, y se ha visto también en qué sentido se han de considerar los dos primeros como simples medios para la realización de los terceros. Y, según Aristóteles, esto se ha de aplicar tanto al individuo como al Estado. También éste debe buscar los dos primeros tipos de bienes de forma limitada y exclusivamente en función de los bienes espirituales, porque sólo en ellos consiste la felicidad.

Éstas son las condiciones ideales que debería satisfacer el Estado feliz[11].

a) En lo que respecta a la población, que es la primera condición de la actividad política, no deberá ser ni demasiado exigua ni demasiado numerosa, sino que deberá alcanzar una medida justa. En realidad, una ciudad que tenga un número excesivamente reducido de ciudadanos no podrá ser autosuficiente, y la ciudad debe poder bastarse a sí misma. En cambio, la ciudad que tiene un número

11. Véase *Pol.* H 4ss.

excesivamente elevado de ciudadanos será difícilmente gobernable. Nadie podrá ser general de un número demasiado grande de ciudadanos. Nadie podrá ser heraldo de una ciudad demasiado numerosa, si no posee una voz estentórea. Los ciudadanos no podrán reconocerse entre sí y, por tanto, no podrán distribuir las diferentes misiones con conocimiento de causa. En resumen, Aristóteles desea que la ciudad esté hecha a *medida del hombre.*

b) El territorio deberá presentar asimismo características análogas. Deberá ser suficientemente grande para proporcionar lo que se necesita para vivir, sin producir cosas superfluas. Deberá ser abarcable con la vista. Deberá ser difícilmente atacable y fácilmente defendible, ocupando una posición favorable ya sea respecto al interior ya sea respecto al mar.

c) Las cualidades ideales del ciudadano son –en opinión de Aristóteles– exactamente las que presentan los griegos; constituyen una especie de *vía media* y como una *síntesis* de las cualidades de los pueblos nórdicos y de los orientales (ni que decir tiene que en este juicio el Estagirita es víctima de los mismos prejuicios que le han inducido a creer que los «bárbaros» eran esclavos «por naturaleza»).

d) Aristóteles examina cuáles son las funciones esenciales de la ciudad y su distribución ideal. Para subsistir una ciudad debe tener: 1) cultivadores de la tierra que suministren alimentos, 2) artesanos que proporcionen instrumentos y objetos manufacturados, 3) guerreros que la defiendan de los rebeldes y de los enemigos, 4) comerciantes que produzcan la riqueza, 5) hombres que definan qué es útil para la comunidad y cuáles son los derechos recíprocos de los conciudadanos, 6) sacerdotes que se ocupen del culto.

Ahora bien, la buena ciudad impedirá que todos los ciudadanos ejerzan todas estas funciones. Por otra parte, en la ciudad ideal no se desarrollará una forma de vida particular, como es la de los que practican la agricultura ni como la que lleva el obrero o el comerciante; éstos son modelos de vida poco nobles y contrarios a la virtud y de tal naturaleza que impiden el ejercicio de ésta, al no permitir gozar de suficiente disponibilidad ni de tiempo libre. Los campesinos serán, por tanto, esclavos y también los obreros, mientras que los comerciantes no formarán parte del grupo de los «ciudadanos». Los verdaderos ciudadanos se ocuparán de la *guerra,* del

gobierno y del *culto.* Por su naturaleza, puesto que estas funciones requieren diferentes virtudes (el guerrero debe tener fuerza, el juez y el legislador deben poseer sensatez) deberían distribuirse entre diferentes personas; pero los guerreros soportarían difícilmente tal situación, puesto que, al poseer la fuerza militar, pretenderían en todo caso ejercer asimismo el poder político. La solución que Aristóteles propone es la siguiente. Las mismas personas ejercitarán estas misiones en *períodos diferentes:* «(...) la naturaleza quiere que los jóvenes tengan fuerza y los viejos sensatez, así pues es útil y justo dividir los poderes políticos teniendo en cuenta este hecho»[12]. De esta manera los ciudadanos serán *primero* guerreros, *después* consejeros, *finalmente* sacerdotes. Todos ellos serán personas acomodadas; y, puesto que los campesinos, los obreros y los comerciantes se encargan de proporcionar todo cuanto se precisa para satisfacer las necesidades materiales, aquéllos dispondrán de todo el tiempo necesario para el ejercicio de la virtud y para desarrollar plenamente una vida feliz. De esta forma el «vivir bien» y la felicidad sólo se concederán al restringido número de los «ciudadanos»; todos los demás hombres, que viven también en la ciudad y trabajan en ella, quedarán reducidos a simples «condiciones necesarias» para la vida feliz de los demás y se verán condenados a llevar una vida infrahumana. Nos encontramos aquí frente al acostumbrado condicionamiento histórico-social, que limita de forma tan considerable el pensamiento aristotélico en esta materia, situándolo en una dimensión muy alejada de la nuestra, ya que, básicamente, el filósofo considera necesario que muchos hombres vivan una vida infrahumana o no perfectamente humana a fin de que otros hombres vivan una vida humana plena y perfecta, y que todo esto sea «natural».

e) Pero queda todavía un punto esencial. La felicidad de la ciudad depende de la virtud, pero ésta vive en cada uno de los ciudadanos, y por ello la ciudad puede llegar a ser feliz, en realidad, en la medida en que llegue a ser virtuoso cada ciudadano. Y, ¿cómo llega a ser virtuoso y bueno cada hombre? En primer lugar, debe tener cierta disposición natural, después los hábitos y las costumbres, por tanto los razonamientos y los discursos, deben actuar sobre ella.

12. *Pol.* H 9, 1329*a* 14-17.

Ahora bien, la educación actúa precisamente sobre las costumbres y sobre los razonamientos, por lo que esta cuestión adquiere una importancia enorme en el Estado.

Los ciudadanos deberán ser educados de forma básicamente igual, a fin de que puedan ser capaces de obedecer y de mandar alternativamente, puesto que deberán obedecer (cuando son jóvenes), y después mandar (una vez se hayan convertido en hombres maduros). Pero, en especial, puesto que es idéntica la virtud del *ciudadano bueno* y del *hombre bueno,* la educación deberá tener básicamente como objetivo la formación de hombres buenos, es decir, *deberá desarrollarse de forma que se realice el ideal establecido por la ética, o sea, que el cuerpo viva en función del alma, y que las partes inferiores de ésta vivan en función de las superiores, y en especial que se realice el ideal de la pura contemplación.* Escribe expresamente nuestro filósofo:

> Introduciendo en las acciones una distinción análoga a la que se realizó respecto de las partes del alma, podremos decir que son preferibles las que se derivan de la parte mejor de ella, al menos para quien sepa comparar todas o al menos dos de las partes del alma, porque todos considerarán que es mejor aquello que tiende al fin más elevado. Asimismo todo género de vida puede dividirse en dos aspectos según tienda hacia las ocupaciones y el trabajo o hacia la libertad respecto de todo compromiso, hacia la guerra o hacia la paz, y conforme a estas distinciones las acciones serán necesarias y útiles o bellas. Al escoger esos ideales de vida es necesario seguir las mismas preferencias que corresponden a las partes del alma y a las acciones que se derivan de ellas, es decir, *es necesario escoger la guerra teniendo como fin la paz, el trabajo, fijando como finalidad la liberación del mismo y las cosas necesarias y útiles, para poder alcanzar las bellas.* El legislador debe tener presente todos estos elementos que hemos analizado, las partes del alma y las acciones que las carecterizan, poniendo siempre la mirada en las que son mejores y que puedan ejercer la función de fines y no tan sólo de medios. Este criterio debe guiar al legislador en su conducta frente a las diferentes concepciones de la vida y a los diversos tipos de acciones: *es necesario poder atender al trabajo, dirigir la guerra, realizar las cosas necesarias y útiles, pero es más preciso todavía poder practicar el reposo libre, vivir en paz y realizar las cosas hermosas*[13] (o sea, contemplar).

El Estado, y no las personas privadas, deberá impartir la educación que se iniciará naturalmente por el cuerpo, que se desarrolla

13. *Pol.* H 14, 1333*a* 26-1333*b* 3.

antes que la razón, procediendo con la educación de los impulsos, de los instintos y de los apetitos, para concluir finalmente con la educación del alma racional. En el Estado aristotélico se recoge y se aplica la tradicional educación griega basada en la gimnasia y en la música y con su descripción concluye la *Política.*

No hay por qué insistir en que todas las clases inferiores resultaban excluidas de la educación; para Aristóteles una educación tecnicoprofesional carece de sentido, porque tal formación no estaría orientada a beneficiar al *hombre,* sino a las *cosas* que sirven a los hombres, mientras que la verdadera educación pretende que los ciudadanos sean verdadera y plenamente hombres. Admirable pretensión, que podría aplicarse a nuestro tiempo, si, para que algunos puedan llegar a ser hombres perfectos, no exigiera que otros tengan que permanecer sometidos al destino de ser hombres sólo a medias.

En conclusión, también en la política la concepción metaempírica del alma y de sus valores constituye la línea de fuerza según la cual se desarrolla todo el razonamiento aristotélico. También aquí Aristóteles está mucho más cerca de Platón de lo que se suele creer habitualmente; el Estagirita se limita a criticar y rechazar ciertos aspectos aberrantes de la *República* platónica, pero no su ideal de fondo.

Capítulo VII

LA FILOSOFÍA DEL ARTE
(Análisis de la *Poética*)

1. Concepto de las ciencias productivas

Hemos visto antes que el tercer género de ciencias está formado por las «ciencias poéticas» o «ciencias productivas».

Como dice su nombre, estas ciencias enseñan a hacer y a producir cosas, objetos, instrumentos, según reglas y conocimientos precisos.

Como es obvio, se trata de las diferentes artes o, como decimos todavía utilizando el término griego, de las «técnicas». Al formular el concepto de arte, el griego destacaba, en mayor medida de lo que hacemos nosotros, el *momento cognoscitivo* que implica esta actividad, subrayando de manera especial la contraposición existente entre arte y experiencia; ésta implica una repetición preferentemente mecánica, sin rebasar el conocimiento del *que,* es decir, *del dato de hecho,* allí donde el arte trasciende el puro dato hasta llegar al conocimiento del *porqué* o a aproximarse a él y, en cuanto tal, constituye una forma de conocimiento. Por ello está clara la razón por la que se incluyen las artes en el cuadro general del saber, siendo también obvia la causa por la que se sitúan dentro del orden jerárquico en el tercer y último escalón, en cuanto constituyen ciertamente un saber, pero un saber que no es ni fin en sí mismo ni siquiera un conocimiento buscado en beneficio de la acción moral (como el saber práctico), sino más bien en beneficio del objeto producido.

Las ciencias poéticas en su conjunto no interesan, sino de una forma indirecta, a la investigación filosófica. Constituyen una

excepción las bellas artes, que se distinguen del conjunto de las demás, ya sea en su estructura ya sea en su finalidad.

Dice Aristóteles: «Algunas cosas que la naturaleza no sabe hacer las *crea* el arte; en cambio, otras las *imita*»[1].

Existen, por tanto, artes que completan e integran de alguna manera la naturaleza, y tienen como fin la mera utilidad pragmática, y existen artes, en cambio, que «imitan» la naturaleza misma, reproduciendo o recreando algunos aspectos de la misma con material plasmable, con colores, sonidos o palabras, y cuyos fines *no coinciden con los de la mera utilidad pragmática.* Se trata de las llamadas «bellas artes», que Aristóteles analiza en la *Poética.* En verdad el Estagirita se limita a estudiar solamente la poesía, y, más bien, sólo la poesía trágica y, secundariamente la poesía épica (en una parte de la obra, ya perdida, el autor debía estudiar asimismo la comedia). Pero algunas ideas que expone pueden aplicarse a todas las bellas artes en general o, al menos, pueden extenderse también a las demás. Son dos los conceptos sobre los que se concentra la atención para poder comprender cuál es, según Aristóteles, la naturaleza del hecho artístico: *a)* el concepto de *mimesis* y *b)* el de «catarsis».

2. La «mimesis» poética

Empecemos por la ilustración de la *mimesis.* Platón había censurado severamente el arte, precisamente por ser *mimesis,* es decir, imitación de cosas fenoménicas, las cuales (como sabemos) son, a su vez, imitación de los paradigmas eternos de las ideas, convirtiéndose así el arte en imitación de la imitación, apariencia de la apariencia, que desvirtúa lo verdadero hasta hacerlo desaparecer. Aristóteles se opone abiertamente a este modo de concebir el arte, e interpreta la *mimesis* artística con arreglo a una perspectiva opuesta, hasta convertirla en una actividad que, lejos de reproducir pasivamente la apariencia de las cosas, *las recrea en cierto modo según una nueva dimensión.*

Leamos el texto fundamental en este sentido:

1. *Phys.* B 8, 199*a* 15-17.

Resulta claro (...) que el oficio de poeta no consiste en escribir cosas que han sucedido realmente, sino aquellas que han podido suceder en determinadas condiciones; es decir, cosas que son posibles según las leyes de la verosimilitud o de la necesidad. En realidad el historiador y el poeta no difieren entre sí porque uno escribe en verso y otro en prosa; la historia de Herodoto, por ejemplo, podría haberse escrito perfectamente en verso, y aun así no sería menos historia de lo que es sin estar escrita de esta forma; la verdadera diferencia consiste en que el historiador describe hechos realmente acaecidos, mientras que el poeta relata hechos que pueden suceder. Por ello la poesía es algo más filosófico y más elevado que la historia; la poesía tiende más bien a representar lo universal, la historia lo particular. De esta manera podemos ofrecer una idea de lo universal; a un individuo de esta o aquella naturaleza le corresponde decir o hacer cosas de tal o cual naturaleza de conformidad con las leyes de la verosimilitud o de la necesidad; y precisamente a esto responde la poesía, aun cuando atribuya nombres propios a sus personajes. Se trata de algo particular cuando se dice, por ejemplo, qué hizo Alcibíades o qué le sucedió[2].

Este pasaje ilustra muchos aspectos.

a) En primer lugar Aristóteles comprende perfectamente que la poesía no es poesía por utilizar versos (un historiador podría utilizar versos y, sin embargo, no hacer poesía). Y, en general, se puede decir con toda exactitud que no son los medios empleados por el arte los que hacen que éste sea arte.

b) En segundo lugar, Aristóteles señala con la misma exactitud que la poesía (y el arte en general) no depende ni siquiera de su objeto, o, mejor dicho, del contenido de *verdad* de su objeto. No es la *verdad histórica* de las personas, de los hechos y de las circunstancias que representa la que le confiere valor de arte. Éste puede narrar también cosas efectivamente sucedidas, pero sólo llega a ser arte si a estas cosas les *añade un cierto quid* del que carece la narración puramente histórica (recuérdese que el Estagirita entiende la narración histórica ante todo como crónica, como descripción de personas y de hechos vinculados por un lazo exclusivamente cronológico). Si las *Historias* de Herodoto se hubieran escrito en verso, no por ello quedarían convertidas en poesía; sin embargo, cosas efectivamente sucedidas y narradas por Herodoto podrían convertirse en poesía. ¿Cómo? Nos responde Aristóteles: «Si se le ocurre a un poeta narrar de forma poética hechos realmente acontecidos no será

2. *Poet.* 9, 1451*a* 36-1451*b* 11.

por ello menos poeta; ya que entre los hechos realmente sucedidos nada impide asimismo que haya algunos de tal naturaleza que puedan concebirse no como acaecidos realmente, sino como si hubieran sido posibles y verosímiles; y es precisamente bajo este aspecto de su posibilidad y verosimilitud como los trata el poeta y no el historiador»[3].

c) Resulta, pues, claro, en tercer lugar, que el arte tiene una superioridad sobre la historia *por la diferente manera como trata los hechos*. En efecto, mientras la historia permanece ligada totalmente a lo particular, y lo considera como propio en cuanto particular, el arte, cuando se refiere a los mismos hechos que estudia la historia, los transfigura, por decirlo así, en virtud de su manera de tratarlos y de verlos «bajo el aspecto de la posibilidad y de la verosimilitud», y de esta forma les confiere un significado más amplio, *universalizando* en cierto sentido *este objeto*. Aristóteles utiliza precisamente el término técnico «universal» (τὰ καθόλου)[4]. Pero, ¿qué tipo de «universales» pueden ser los del arte, esos tipos de universales que (como hemos leído en el pasaje del que hemos partido) no desdeñan nombres propios?

d) Evidentemente, no tenemos que enfrentarnos aquí con los universales lógicos, del tipo de los que estudia la filosofía teorética y, en especial, la lógica. En realidad, si el arte no debe reproducir verdades empíricas, tampoco debe reproducir verdades ideales de tipo abstracto, verdades lógicas. El arte no sólo puede y debe desvincularse de la realidad y presentar hechos y personajes como podrían y deberían haber sido, sino que, dice expresamente Aristóteles, puede también introducir lo racional y lo imposible, e incluso puede decir mentiras y utilizar convenientemente paralogismos (es decir, razonamientos falaces); y puede hacerlo a condición de que convierta en *verosímiles* lo imposible y lo irracional[5]. El Estagirita llega incluso a decir esto: «(...) lo imposible verosímil es preferible a lo posible increíble»[6]; y también: «Respecto a las exigencias de la poesía, hay que tener presente que una cosa imposible pero creíble

3. *Poet.* 9, 1451*b* 29-33.
4. *Poet.* 9, 1451*b* 7.
5. Véase *Poet.* 24, 1460*a* 13ss.
6. *Poet.* 24, 1460*a* 26ss.

es siempre preferible a algo increíble, aunque sea posible»[7]. Naturalmente, siendo así las cosas, el arte podrá representar perfectamente de manera falaz a los dioses, porque así los imagina el vulgo y, en cuanto creencia de éste, forman parte de la vida.

e) La universalidad de la representación del arte nace de su capacidad de reproducir los hechos «según la ley de la verosimilitud y de la necesidad», es decir, procede de su capacidad de reproducir los hechos de tal manera que resulten vinculados y relacionados de modo perfectamente unitario, como si formaran parte de un organismo en el cual cada una de las partes tiene su sentido en función del todo del que es parte.

Valgimigli, utilizando una terminología de Croce, dice que el universal del arte es «el universal concreto, incluso en lo máximo de su concreción»[8]. Se podría decir también el «universal fantástico», utilizando módulos más cercanos a Vico. Pero es obvio que esta terminología nos lleva más allá de Aristóteles. Sin embargo, partiendo de las consideraciones desarrolladas anteriormente, está claro que, en el célebre pasaje del cual hemos partido, el Estagirita ha intuido, aunque de forma vaga y confusa, este hecho; el arte es más filosófico que la historia, pero no es filosofía; el universal del arte no es el universal lógico y, por tanto, es algo que tiene su valor propio, aun cuando éste no sea ni el valor de lo verdadero histórico ni el de lo verdadero lógico. De esta manera queda claramente superada la posición platónica.

3. Lo bello

La estética moderna nos ha acostumbrado a considerar los problemas del arte de forma que nos resulta difícil pensar que pueda darse una definición del mismo prescindiendo de una definición adecuada de lo bello. En realidad, esto no resultaba tan claro para los antiguos. Platón asoció lo bello a lo erótico más que al arte; y

7. *Poet.* 25, 1461*b* 11s.
8. Aristóteles, *Poética*, bajo la dirección de M. Valgimigli, Laterza, Bari [7]1968, pág. 28 (la traducción de la *Poética* ha sido publicada en la colección «Filosofi antichi e medievali» y en la «Piccola biblioteca filosofica Laterza», en edición reducida).

Aristóteles, que lo vinculó al arte, no lo definió sino incidentalmente en la *Poética*. Y ésta es la definición que dio del arte:

(...) Lo bello, ya sea un ser animado o cualquier otro objeto igualmente constituido de partes, no sólo debe presentar en éstas cierto orden, sino que debe tener también su propia magnitud; en realidad, lo bello consta de magnitud y de orden; por tanto, no podría ser bello un organismo excesivamente pequeño, porque en tal caso la vista se confundiría al operar en un momento de tiempo casi imperceptible; tampoco podría ser bello un organismo excesivamente grande, como si se tratase, por ejemplo, de un ser de diez mil estadios, porque en ese caso el ojo no puede abarcar todo el objeto en su conjunto, escapando de esta forma a quien lo contempla la unidad y su totalidad orgánica (...)[9].

Este mismo concepto expresó el filósofo en la *Metafísica*, donde lo bello está asociado a las matemáticas:

Puesto que el bien y lo bello son diferentes (el primero se encuentra siempre en las acciones mientras que lo segundo se da también en los entes inmóviles), se equivocan aquellos que afirman que las ciencias matemáticas no dicen nada acerca de lo bello y del bien. En efecto, las matemáticas hablan del bien y de lo bello y lo dan a conocer en sumo grado; en realidad, si es cierto que no nombran jamás tales cosas explícitamente, proclaman, sin embargo, sus efectos y razones, y por tanto no se puede decir que no hablen de ellas. Las supremas formas de lo bello son: el orden y la simetría y lo definido, y las matemáticas dan a conocer estos conceptos más que ninguna otra ciencia[10].

Así pues, lo bello, implica para Aristóteles orden, simetría de las partes, determinación cuantitativa; en una palabra: *proporciones*.

Y se comprende que, aplicando estos cánones a la tragedia, Aristóteles no la quisiera ni demasiado larga ni excesivamente corta, sino capaz de ser comprendida con la mente de una sola mirada desde el principio hasta el fin. Y esto mismo debía aplicarse, según él, a toda obra de arte[11].

Esta manera aristotélica de concebir lo bello lleva la clara impronta helénica, caracterizada por la huida de todo exceso y la afición a la «medida» y en especial la clave del pensamiento pitagórico, que atribuía la perfección al «límite».

9. *Poet.* 7, 1450*b* 36-1451*a* 4.

10. *Metaph.* M 3, 1078*a* 31-1078*b* 2.

11. Véase *Poet.* 7.

4. La catarsis

Hemos dicho que Aristóteles estudia fundamentalmente la tragedia y que desarrolla su teoría del arte en relación con ella. Aquí no podemos adentrarnos en los detalles de la cuestión; pero queda por aclarar un punto que, presentado en estrecha vinculación con la definición de la tragedia, cabe aplicarlo al arte en general. Escribe el Estagirita: «La tragedia (...) es *mimesis* de una acción seria y realizada en sí misma, con cierta extensión y expresada en un lenguaje embellecido con varias clases de elementos ornamentales, pero cada uno en su lugar en las diferentes partes; en forma dramática y no narrativa; la cual, mediante una serie de casos que suscitan piedad y terror, *tiene como efecto elevar y purificar el ánimo de tales pasiones*»[12]. El texto original dice exactamente que produce la catarsis de las pasiones (κάθαρσις τῶν παθημάτων). El punto más interesante es precisamente el final de la definición, que, sin embargo, resulta bastante ambiguo y, por consiguiente, ha sido objeto de diferentes exégesis. Algunos consideraron que Aristóteles hablaba de purificación *de las* pasiones en sentido moral, como de su sublimación obtenida mediante la eliminación de lo que tienen de peor. Otros, en cambio, entendieron la catarsis de las pasiones «en el sentido de remover o eliminar provisionalmente las pasiones, en sentido casi fisiológico y, por tanto, en el sentido de liberar *de las* pasiones[13].

Aristóteles debió de explicar más a fondo en el segundo libro de la *Poética* el sentido de catarsis, pero, por desgracia, se perdió esta obra. Sin embargo, hay dos fragmentos de la *Política* que mencionan esta cuestión y que vamos a reproducirlos, dada la importancia del tema. En el primer pasaje se lee: «Además la flauta no es un instrumento que favorece las cualidades morales, sino que suscita

12. *Poet.* 6, 1449*b* 24-28.

13. Entre los muchos escritos en torno a la cuestión, indicamos el artículo de W.J. Verdenius, *Kátharsis tôn pathemáton*, en *Autour d'Aristote* (varios autores), Lovaina 1955, pág. 367-73, que analiza de manera sucinta y clara todos los elementos que se requieren para la comprensión de la cuestión.

más bien emociones desenfrenadas, hasta el punto de que solamente deberá utilizarse en las ocasiones en las que el escucharla produce catarsis más que aumento del saber»[14]. En el segundo pasaje se añade esta precisión:

Aceptamos la distinción efectuada por algunos filósofos entre melodías que tienen un contenido moral, melodías que estimulan la acción y aquellas otras que suscitan entusiasmo; las armonías se clasifican también en exacta correspondencia con ellas. A esto se añade que, a nuestro parecer, la música no se practica para lograr un tipo único de beneficio que pueda derivarse de ella, sino para usos múltiples, puesto que puede servir para la educación, para procurar la catarsis (...) y en tercer lugar para el reposo, la elevación del alma y la supresión de las fatigas. De todas estas consideraciones resulta claro que se debe hacer uso de todas las armonías, pero no de la misma manera, utilizando para la educación aquellas que poseen un mayor contenido moral y para escuchar músicas ejecutadas por otros las que nos incitan a la acción o inspiran la emoción. Y estas emociones, tales como la piedad, el miedo y el entusiasmo, que en algunos provocan fuertes resonancias, se manifiestan, no obstante, en todos, aun cuando en mayor o menor grado. Y vemos, además, que, cuando algunos que se sienten fuertemente conmovidos por ellas, escuchan cantos sagrados que impresionan al alma, se encuentran en la situación propia de quien ha recuperado la salud o ha sido purificado. Esto mismo puede aplicarse también a los sentimientos de piedad, de temor y en general a todos los sentimientos y a los afectos de los que cada uno tiene necesidad; porque todos pueden experimentar la purificación y el alivio agradable. Análogamente, las músicas especialmente idóneas para producir purificación proporcionan a los hombres una alegría inocente[15].

De estos pasajes se deriva claramente que la «catarsis poética» no es ciertamente una purificación de carácter moral (ya que se distingue expresamente de la misma), pero cabe deducir de forma igualmente clara que tal catarsis no puede reducirse a un hecho *puramente fisiológico*. Es probable, o en todo caso posible, que, con fluctuaciones e incertezas, Aristóteles entreviera en aquella «liberación» agradable producida por el arte algo análogo a lo que hoy llamamos «placer estético ».

Platón había condenado el arte, entre otras cosas, porque éste desencadena sentimientos y emociones, debilitando el elemento racional que los domina. Aristóteles da un sentido totalmente distinto

14. *Pol.* Θ 6, 1341*a* 21-24.
15. *Pol.* Θ 7, 1341*b* 32-1342*a* 16.

a la interpretación platónica; el arte no nos impone un peso, sino que nos descarga de la emotividad, y el tipo de emoción que nos proporciona no sólo no nos perjudica, sino que de alguna forma nos devuelve la salud.

Capítulo VIII

LA FUNDACIÓN DE LA LÓGICA
(Análisis del *Organon*)

1. Concepto de lógica o «analítica»

En el esquema sobre cuya base el Estagirita ha subdividido y sistematizado las ciencias, no hay lugar para la lógica, y esto no se debe al azar. Esta ciencia no tiene por objeto ni la producción de algo (como las ciencias poéticas), ni la acción moral (como las ciencias prácticas), ni siquiera una determinada realidad distinta de la que es objeto de la metafísica o de la que es objeto de la física o de la matemática (ciencias teoréticas).

La lógica considera, en cambio, la forma que debe tener cualquier tipo de razonamiento que pretenda demostrar algo y, en general, que trate de probar. La lógica muestra por tanto cómo procede el pensamiento cuando piensa, cuál es la estructura del razonamiento, cuáles son sus elementos, cómo es posible proporcionar demostraciones, qué tipos y modos de demostraciones existen, sobre qué cosa versan y cuándo son posibles.

Naturalmente, cabría decir que la lógica es ciencia en sí misma, en cuanto su contenido viene dado precisamente por las operaciones del pensamiento, es decir del *ens tamquam verum* (el ser lógico) que el Estagirita ha distinguido efectivamente[1]. Sin embargo, esto sólo coincidiría parcialmente con las ideas de Aristóteles, que sólo de refilón y casi accidentalmente ha dado el nombre de «ciencia» a la

1. Véase *Metaph.* E 2-4.



lógica[2], considerándola más bien como un estudio preliminar, es decir, como una propedeútica general de todas las ciencias. Por consiguiente, el término *organon,* que significa «instrumento», introducido por Alejandro de Afrodisia para designar la lógica en su conjunto (y aplicado a partir del siglo VI después de Cristo como título al conjunto de todos los escritos aristotélicos relacionados con la lógica), define perfectamente el concepto y el fin de la lógica aristotélica, que pretende suministrar precisamente los instrumentos mentales necesarios para afrontar cualquier tipo de indagación[3].

Hemos de observar además que el término «lógica» no fue utilizado por Aristóteles para designar lo que hoy entendemos por ella. El uso de este nombre en la acepción mencionada procede de la época de Cicerón (y probablemente su origen se remonta a la escuela estoica), pero se consolidó definitivamente con Alejandro[4]. El Estagirita llamaba en cambio a la lógica con el término «analítica», y *Analíticos* se titulan los escritos fundamentales del *Organon*[5].

La analítica (del griego *analysis,* que significa *resolución*) explica el método con el que, partiendo de una conclusión dada, ésta se resuelve precisamente en los elementos de los que se deriva, es decir, en las premisas de las que procede y que, por tanto, constituyen su fundamento y la justifican. La analítica es básicamente la doctrina del silogismo y, en efecto, éste constituye el núcleo fundamental y el eje en torno al cual giran todas las demás figuras de la lógica aristotélica. Por lo demás, el Estagirita tuvo perfecta conciencia de ser el descubridor del silogismo, hasta el punto de que al final de las *Refutaciones sofísticas* nos dice con toda claridad que, mientras con respecto a los discursos retóricos existían ya muchos y antiguos tratados, sobre el silogismo no había absolutamente nada[6]. Lo que equivale a decir que desde el momento en que la lógica (entendida en sentido aristotélico) está polarizada totalmente en torno al silogismo, el descubrimiento de éste ha sido precisamente lo que

2. Véase *Rhet.* A 4, 1359*b* 10, donde se habla de «ciencia analítica» (y *analítica*, como diremos enseguida, ocupa en Aristóteles el lugar de *lógica*).

3. Véase Th. Waitz, *Aristotelis Organon*, 2 vol., Lipsiae 1844 (reeditado en Aalen 1965), vol. II, pág. 293s.

4. Véase C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2 vol., Leipzig ^{2}1927, vol. II, pág. 54, 535.

5. Aristóteles cita estos escritos además de con el título *Analíticos* con la expresión *Escritos sobre el silogismo*; véase Aristotele, *Gli Analitici primi*, a cargo de M. Mignucci, Nápoles 1970, pág. 40 y nota. 2.

6. *Refutaciones sofísticas*, 34, 183*b* 34ss y en parte 184*a* 8-184*b* 8.

permitió al Estagirita la organización, y por tanto, la sistematización de toda la problemática lógica y, por consiguiente, la fundación de la lógica.

2. EL PROYECTO GENERAL DE LOS ESCRITOS LÓGICOS Y LA GÉNESIS DE LA LÓGICA ARISTOTÉLICA

Para poder orientarnos mejor en la exposición de la temática lógica, resulta oportuno describir a grandes rasgos el proyecto general que trasciende de los escritos lógicos llegados hasta nosotros. Éstos no fueron ciertamente compuestos en el orden en el que los autores posteriores los coordinaron dentro del *Organon*[7]; sin embargo, todavía hoy se leen precisamente en este orden. En el centro, como ya hemos dicho, se encuentran los *Analíticos* (que Aristóteles consideró quizás una obra única)[8], entre los que se estableció bien pronto la distinción entre *Analíticos primeros* y *Analíticos segundos.* Los primeros estudian la estructura del silogismo en general, sus diversas figuras y sus diferentes modos, considerando todo ello de manera formal, es decir, prescindiendo de su valor de verdad y estudiando exclusivamente la coherencia formal del razonamiento. En realidad, puede darse un silogismo formalmente correcto, es decir, que partiendo de determinadas premisas deduce las consecuencias que se imponen teniendo en cuenta las premisas mencionadas; pero si éstas no son verdaderas, el silogismo, aun siendo formalmente correcto, llega a conclusiones falsas. En cambio, en los *Analíticos segundos* Aristóteles se ocupa del silogismo, además de formalmente correcto, verdadero, o sea del silogismo científico, en el que consiste la demostración verdadera y propiamente dicha. He aquí la definición que nos da Aristóteles del mismo: «Llamo demostración al silogismo científico; llamo científico al silogismo en virtud del cual, por el mero hecho de poseerlo, tenemos ciencia. Ahora bien, si tener ciencia es lo que nos habíamos propuesto, es necesario que la ciencia de nuestra vida proceda de *protasis* verdaderas, pri-

7. Véase el *status quaestionis* en Aristotele, *Gli Analitici primi,* bajo la dirección de M. Mignucci, Nápoles 1970, pág. 19ss; véase, además, V. Sainati, *Storia dell'Organon aristotelico*, Florencia 1968.

8. Véase *Organon*, ed. preparada por Waitz, cit., I, pág. 366ss.

meras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causas de las conclusiones. De esta manera los principios estarán en consonancia con lo demostrado. En realidad, el silogismo subsiste también sin estas condiciones, mientras que la demostración no puede subsistir sin ellas, ya que no produciría ciencia»[9].

Por consiguiente, además de las premisas, los *Analíticos segundos* se ocupan de la manera como éstas llegan a conocerse y de los problemas relacionados de la definición. En los *Tópicos* Aristóteles estudia en cambio el *silogismo dialéctico,* es decir, el silogismo que parte de premisas simplemente fundadas en la opinión, o en elementos que parecen aceptables para todos, o para la mayor parte, y que, por tanto, ofrece tipos de argumentaciones meramente probables.

Finalmente, en las *Refutaciones sofísticas* (que quizá constituyeron el último libro de los *Tópicos*)[10], el filósofo se ocupa de las *argumentaciones sofísticas.*

Puesto que los silogismos están formados por juicios o proposiciones y éstos, a su vez, están constituidos por conceptos y términos, Aristóteles debía ocuparse en consecuencia tanto de los primeros como de los segundos. En efecto, en las *Categorías,* y en el tratado *De la interpretación* se encuentran respectivamente análisis que se refieren de manera aproximada a los elementos más simples de la proposición, es decir, a los *conceptos* o *primeros términos* y al *juicio* y a la *proposición;* por consiguiente, los encargados de coordinar el *Organon* consideraron muy natural situar estos tratados al comienzo del mismo, como si fuesen preliminares a los *Analíticos* y a los *Tópicos.* No cabe duda de que subsiste tal vínculo, pero es mucho más tenue de lo que se creyó en el pasado. En especial, se observa que la doctrina sobre el concepto y la proposición, tal como la presentan los tratados clásicos de lógica y también en gran parte los manuales es, en buena medida, fruto de reelaboraciones posteriores (especialmente medievales) de algunos elementos tomados de Aristóteles.

9. *An. post.* A 2, 71*b* 17-25, siguiendo la traducción de Mignucci (Aristotele, *Gli Analitici secondi,* Bolonia 1970; ésta es la edición menor. Mignucci la reedita con un comentario amplísimo en la misma colección en la que han aparecido los *Analitici primi,* Loffredo, Nápoles).

10. Waitz los considera simplemente como último libro (Iota) de los *Tópicos*, en su edición cit. del *Organon;* véase la justificación que aduce en el vol. II, pág. 528s; véase asimismo las indicaciones hechas por Mignucci en su ed. cit. de los *Analitici primi,* pág. 19, nota 2.

Finalmente, para que no se nos escape el sentido histórico de la lógica aristotélica, debemos recordar que ésta nació de una reflexión en torno a los procedimientos que habían puesto en marcha los filósofos anteriores, principalmente a partir de los sofistas, y sobre todo en torno al procedimiento socrático, especialmente tal como Platón lo amplió y profundizó. No cabe duda de que influyó también el método matemático, como lo demuestra la terminología misma utilizada para indicar muchas figuras de la lógica. Pero la matemática no fue sino una componente; existían otras ciencias cuyo método pudo haber sugerido a Aristóteles sus descubrimientos. La lógica aristotélica tiene, por consiguiente, una génesis perfectamente filosófica; esta ciencia indica el momento en el que el *logos* filosófico, después de haber madurado completamente a través de la estructuración de todos los problemas principales, resulta capaz de cuestionarse a sí mismo y a su propio método de proceder, hasta llegar a establecer qué es la razón misma, o sea qué hay que hacer para razonar, así como cuándo y sobre qué cosa cabe razonar. Este descubrimiento bastaría por sí solo para asignar a Aristóteles uno de los primerísimos puestos en la historia del pensamiento humano.

3. Las categorías, los términos y la definición

El tratado sobre las *Categorías* contiene, como ya hemos dicho, algo que corresponde de alguna forma al estudio del elemento más simple de la lógica. Si tomamos proposiciones como «el hombre corre» o «el hombre vence» y deshacemos el vínculo que las une, es decir, separamos el sujeto del predicado, obtendremos palabras «sin conexión», o sea, desvinculadas de la proposición, tales como «hombre», «vence», «corre» (o sea términos no combinados que, al combinarse, dan origen a la proposición). Ahora bien, dice Aristóteles: «Cada una de las cosas que se dicen sin ninguna conexión entre sí significan o bien la *substancia* o la *cantidad* o la *cualidad* o la *relación* o el *lugar* o el *tiempo* o el *estar en una posición,* o el *tener* o el *hacer* o la *pasión*»[11]. Como se ve, se trata de las categorías que

11. *Cat.* 4, 1*b* 25-27.

conocemos ya perfectamente por la *Metafísica.* Aquí están catalogadas en número de diez (quizá en homenaje pitagórico al número perfecto de la década), pero sabemos que en verdad el número más exacto es ocho, ya que se incluyen en otras categorías «el estar en una posición» (o «yacer») y el «tener»:

Ahora bien, si, como hemos visto ya, las categorías representan desde el punto de vista metafísico los significados fundamentales del ser, está claro que desde la perspectiva lógica, ellas deben ser los géneros supremos a los cuales debe poder referirse cualquier término de la proposición. Por tanto, el pasaje que acabamos de leer es muy claro; si descomponemos una proposición en sus términos, cada uno de éstos y todos los que obtengamos significan en último análisis una de las categorías. Por tanto, al igual que éstas (desde el punto de vista ontológico) representan los significados últimos del ser, representan (desde la perspectiva lógica) los significados últimos a los cuales son reducibles los términos de una proposición. Tomemos, por ejemplo, la proposición «Sócrates corre», y descompongámosla, obteniendo «Sócrates», que figura en la categoría de la substancia y «corre», que entra en la categoría de la «acción». Si digo «Sócrates está ahora en el Liceo» y descompongo la proposición, obtendremos «Sócrates», que figura en la categoría de la substancia, «ahora» que representa la categoría de «tiempo», «en el Liceo», que constituye la categoría de «lugar»; y así sucesivamente.

«Categoría» fue traducida por Boecio como «predicamento», pero la traducción sólo expresa parcialmente el sentido del término griego y, no siendo del todo idónea, origina numerosas dificultades que pueden eliminarse en gran parte conservando el nombre original. En realidad, la primera categoría ejerce siempre la función de sujeto y sólo impropiamente la de predicado, como cuando digo: «Sócrates es un hombre» (es decir, Sócrates es una substancia); las otras desempeñan la función de predicado (o, si se quiere, son las supremas figuras de todos los predicados posibles, los géneros supremos de los predicados). Y, naturalmente, puesto que la primera categoría constituye el ser sobre el que se apoya el ser de las demás, la primera categoría será el sujeto y las demás sólo podrán ser inherentes a este sujeto, y por tanto, sólo ellas podrán ser predicados verdaderos y propios.

Cuando nos detenemos en los términos aislados de la proposición y se considera en sí mismo cada uno de ellos, no tenemos ni verdad ni falsedad. Dice Aristóteles: «Estas cosas que hemos clasificado, tomadas cada una en sí misma y por sí, no constituyen una afirmación, ésta se genera, en cambio, mediante su recíproca conexión; y en realidad toda afirmación, al parecer, es verdadera o falsa, mientras que ninguna de las cosas expresadas sin una conexión recíproca es verdadera o falsa, por ejemplo: "hombre", "blanco", "corre", "vence"»[12]. Lo que significa que la verdad (o la falsedad) no se encuentra jamás en los términos tomados individualmente, sino exclusivamente en el juicio que los relaciona y en la proposición que expresa tal vinculación. Naturalmente, puesto que las categorías no son simplemente los términos que resultan de la descomposición de la proposición, sino los géneros a los que aquéllas pueden reducirse o dentro de las cuales se incluyen, las categorías son algo primario y no reducibles ulteriormente. Como máximo se puede decir que son «ser», pero el ser no es un género (como ya se ha visto) y, por consiguiente, no son definibles, precisamente porque no existe nada más general a lo que podemos recurrir para determinarlas.

De esta manera nos hemos referido al problema de la definición, que Aristóteles no estudia en las *Categorías,* sino en los *Analíticos segundos* y en otros escritos. Sin embargo, puesto que la definición se refiere a los términos y a los conceptos, resulta adecuado referirnos a ella en este punto.

Se ha dicho que las «categorías» son indefinibles porque son generalísimas, porque son los géneros supremos. Indefinibles son también los individuos, pero por razones opuestas, es decir, porque son particulares y se encuentran en la posición antípoda de las categorías; respecto a ellos sólo cabe la percepción, es decir, una aprehensión puramente empírica. Pero entre las categorías y los individuos existe toda una gama de ideas y de conceptos que van desde el más general al menos, y son los que normalmente constituyen los términos de los juicios y de las proposiciones que formulamos (el nombre indicativo del individuo sólo puede aparecer como sujeto). Todos estos términos que se encuentran entre la universalidad de las

12. *Cat.* 4, 2*a* 4-10.

categorías y la particularidad de los individuos los conocemos precisamente a través de la definición *(horismos)*.

¿Qué significa definir? La definición no pretende tanto explicar el significado de una palabra como determinar qué es el objeto señalado por la palabra. Por ello se explican perfectamente las definiciones que Aristóteles ofrece de la definición, como «el razonamiento que expresa la esencia», o «el razonamiento que expresa la naturaleza de las cosas», o «el razonamiento que expresa la substancia de las cosas»[13]. Y para poder definir algo se necesitan el «género» y la «diferencia», dice Aristóteles, o, como se ha expresado con fórmula clásica del pensamiento aristotélico, el «género próximo» y la «diferencia específica»[14]. Si queremos saber qué significa «hombre», debemos determinar mediante el análisis el «género próximo» en el que entra este concepto, que no es el de «viviente» (también las plantas son vivientes), sino el de «animal» (el animal tiene, además de la vida vegetativa, la sensitiva), debiendo analizar después las «diferencias» que determinan el género animal, hasta encontrar la «diferencia última», distintiva del hombre, que es «racional». El hombre es, pues, «animal» (género próximo) «racional» (diferencia específica). La esencia de las cosas viene dada por la *diferencia última que caracteriza al género*[15].

Naturalmente, cuanto se ha dicho respecto de las categorías vale también para la definición de cada uno de los conceptos; una definición será válida o no válida, pero nunca verdadera o falsa, porque estos últimos conceptos implican siempre una unión o separación de términos y esto sólo tiene lugar en el juicio y en la proposición, a los cuales nos vamos a referir ahora.

4. Las proposiciones *(De interpretatione)*

El juicio consiste en la unión recíproca de los términos (un nombre y un verbo) y en afirmar o negar algo de otra cosa. Por consi-

13. Véase los lugares en los que aparecen estas definiciones en *Organon*, ed. preparada por Waitz, cit. II, pág. 398ss.

14. Véase los pasajes citados en ibid, pág. 399.

15. Véase especialmente *Metaph.* Z 12.

guiente, el juicio es el acto con el que afirmamos o negamos un concepto respecto de otro, siendo la expresión verbal del juicio la enunciación o proposición. En realidad, Aristóteles no cuenta con una terminología precisa a este respecto; lo que nosotros llamamos juicio él lo denomina más bien con el término de *apophasis* (afirmación) y *kataphasis* (negación), es decir, términos que indican las operaciones de las que consta el juicio, señalando con el término *protasis* lo que nosotros llamamos proposición. El juicio y la proposición constituyen la forma más elemental de conocimiento, aquella que nos ayuda a conocer directamente el nexo que une predicado y sujeto (lo verdadero y lo falso nacen, por tanto, con el juicio, es decir, con la afirmación y con la negación: tenemos verdad cuando el juicio une lo que realmente está unido (o separa lo que realmente está separado), en cambio, tenemos falsedad cuando el juicio une lo que no está unido (o separa lo que no está separado). La enunciación o proposición que expresa el juicio manifiesta en todo caso una afirmación o una negación, y es, por tanto, o verdadera o falsa[16] (adviértase que no toda frase es una proposición que interese a la lógica; todas las frases que expresan plegarias, invocaciones, exclamaciones y similares rebasan los límites de la lógica y se refieren a otro tipo de razonamiento, por ejemplo, el retórico y el poético; en la lógica sólo entra el razonamiento apofántico o declarativo)[17].

La primera distinción que debe establecerse entre los diferentes juicios es el de *juicios afirmativos y negativos,* puesto que precisamente juzgar es afirmar o negar algo de otra cosa y, dado que a toda afirmación de una cosa se opone su negación, y entre afirmación y negación no hay término medio, una u otra serán necesariamente verdaderas[18].

Referente a lo que se llamará «cantidad», es decir, a la extensión (mayor o menor universalidad del sujeto), los juicios se dividen en *universales,* si consideran un universal (por ejemplo: «todos los hombres son blancos»; o bien: «ningún hombre es blanco»), *individuales* o singulares, si consideran a un individuo (por ejemplo: «Sócrates es blanco» o «Sócrates no es blanco». Además, puede haber

16. *De interpr.* 1 y 9.

17. *De interpr.* 4, 17*a* 1-7.

18. *De interpr.* 5-6.

juicios que tengan por objeto un universal, pero que no sea universal, como en el caso siguiente: «un hombre es blanco» (o «algunos son blancos» y los correspondientes negativos); este juicio ha sido denominado *particular* (en los *Analíticos* Aristóteles hablará de juicios *indefinidos*). De los dos juicios contradictorios universales así como de los individuales, el uno será siempre falso y el otro verdadero; en cambio, los juicios particulares contradictorios pueden ser verdaderos a la vez (un hombre es blanco y otro es no blanco)[19].

El tratado *De la interpretación,* considera finalmente el modo como se afirma o niega algo de otra cosa y, por tanto, la *modalidad de las proposiciones*. Nosotros no sólo vinculamos un predicado a un sujeto y los separamos entre sí, diciendo es o no es, sino que a veces especificamos también de qué manera están vinculados entre sí el sujeto y el predicado: una cosa es decir «tal sujeto es así», y otra «tal sujeto *debe* ser así», y otra también afirmar «tal sujeto *puede* ser así» (pongamos un ejemplo especialmente ilustrativo: una cosa es decir «Dios existe», otra es asegurar «Dios debe existir» y otra muy distinta «Dios puede existir»). Aristóteles reduce estas proposiciones que implican necesidad y posibilidad a la forma asertoria, y así tenemos, para la necesidad, la proposición «es necesario que A sea B» y, para la posibilidad «es posible que A sea B». Las negaciones de estas proposiciones serán: «no es necesario que A sea B» y «no es posible que A sea B». A continuación el Estagirita desarrolla una compleja serie de consideraciones sobre estas proposiciones modales[20].

En cambio, no se puede decir que el filósofo determine las ulteriores distinciones del juicio hipotético y del disyuntivo.

5. El silogismo

Cuando afirmamos o negamos algo de otra cosa, es decir, cuando juzgamos o formulamos proposiciones, no *razonamos* todavía. Ni tampoco razonamos al formular una serie de juicios y al clasificar una serie de proposiciones desvinculadas entre sí.

19. *De interpr.* 7.
20. *De interpr.* 9ss.

En cambio, razonamos cuando pasamos de juicios o de proposiciones a proposiciones entre las que existen determinados nexos y que son, en cierto modo, las unas causas de las otras, siendo las primeras antecedentes y las otras consecuentes. No hay razonamiento, si no existe este nexo, esta consecuencia. Ahora bien, el «silogismo» es precisamente el razonamiento perfecto, es decir, el raciocinio en el cual la conclusión a la que se llega es efectivamente la consecuencia que brota necesariamente del antecedente.

En general, en un raciocinio perfecto, es decir, en el silogismo, debe haber tres proposiciones, de las cuales dos desempeñan la función de antecedentes y por ello reciben el nombre de premisas, siendo la tercera el consecuente, es decir, la conclusión que se deriva de las premisas. En el silogismo intervienen siempre tres términos de los que uno ejerce una función similar a la bisagra que une a los otros dos, como veremos más adelante.

Vamos a presentar el ejemplo clásico de silogismo: «Si todos los *hombres* son *mortales,* y si *Sócrates* es *hombre,* entonces *Sócrates* es *mortal*.»

Como se ve, el hecho de que Sócrates sea mortal es consecuencia que dimana necesariamente del haber establecido que todo hombre es mortal y que Sócrates es hombre. «Hombre» es el término sobre el que se apoya para concluir. Se comprende, por tanto, la célebre definición dada por Aristóteles: «Silogismo es un razonamiento en el que, establecidos algunos datos (es decir, las premisas) sigue necesariamente algo distinto de ellos, por el mero hecho de haber sido establecidos. Y con la expresión "por el hecho de haber sido establecidos" entiendo el derivarse en virtud de ellos, y ulteriormente con la expresión "derivarse en virtud de ellos" entiendo que no existe necesidad de ningún otro término extraño añadido para que tenga lugar tal necesidad»[21].

Un especialista italiano comenta perfectamente este pasaje: «El silogismo se caracteriza, por tanto, por derivarse el consecuente necesariamente del antecedente por el mero hecho de que éste ha sido establecido. En ese sentido, las premisas son causa no de la verdad o falsedad, o en general del contenido, del consecuente en sí

21. *An. pr.* A 1, 24*b* 18-22 (nos apartamos en parte de la traducción de Mignucci).

mismo, sino de la consecuencia, de forma que supuesto el antecedente no puede menos de derivarse de él el consecuente. Las premisas silogísticas tienen por ello valor de hipótesis y deben ir precedidas de la conjunción "si"»[22]. El silogismo se basa en la *coherencia del raciocinio,* debiendo quedar fuera de toda duda el contenido de verdad, cuya legitimidad se planteará, como veremos, desde otra perspectiva.

Y ahora volvamos al ejemplo del silogismo presentado. La primera de las proposiciones se llama «premisa mayor», la segunda «premisa menor» y la tercera «conclusión». De los dos términos que se unen en la conclusión, el primero de ellos (que es el sujeto, Sócrates), se llama extremo menor, el segundo (que es el predicado, mortal), extremo mayor; y puesto que estos términos se unen entre sí por medio de otro, al que se asigna la función de bisagra, éste recibe el nombre de término «medio», o sea, término que efectúa la mediación[23].

Pero Aristóteles no se ha limitado a establecer qué es el silogismo, sino que ha procedido a una serie de complejas distinciones entre las diferentes posibles «figuras» de los silogismos y de los diferentes «modos» válidos de cada figura.

Las diversas «figuras» *(skhemata)* del silogismo están determinadas por las diferentes posiciones que el término medio puede ocupar en las premisas respecto a los extremos. Y, dado que el medio *a)* puede ser sujeto en la premisa mayor y predicado en la menor, *b*) o bien puede ser predicado tanto en la premisa mayor como en la menor, *c*) o también puede ser sujeto en las dos premisas, nos encontramos con tres figuras posibles del silogismo. El ejemplo citado anteriormente corresponde a la primera figura, la cual, según Aristóteles, es la más perfecta, porque es la más natural, ya que manifiesta de la manera más clara y lineal el proceso de mediación.

Pero, siendo así que las proposiciones que ejercen la función de premisas pueden variar en lo referente a la «cantidad», es decir, pueden ser universales o particulares, y en lo relativo a la «cualidad», es decir, pueden ser afirmativas o negativas, tenemos ante nosotros múltiples combinaciones posibles de cada una de las tres

22. M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza,* Florencia, 1965, pág. 151.
23. Véase *An. pr.* A 4.

figuras. Con un análisis certero Aristóteles establece cuáles y cuántas son estas combinaciones posibles. Éstos son los «modos» del silogismo. Las conclusiones del Estagirita son las siguientes: hay cuatro «modos» válidos de la primera figura, cuatro de la segunda y seis de la tercera.

No es éste el lugar para referirnos a ulteriores distinciones entre silogismos perfectos o imperfectos, al modo de reducir los segundos a los primeros, a las maneras de reducir los silogismos de las otras figuras a los de la primera, ni a las reglas que se refieren a la conversión de las proposiciones para efectuar estas transformaciones; tampoco nos corresponde adentrarnos aquí en las cuestiones relativas a la silogística *modal* que afronta el Estagirita, es decir, en las cuestiones referentes a los silogismos que tienen en cuenta la *modalidad* de las proposiciones que desempeñan la función de premisas (o sea, según fijen la simple existencia o impliquen asimismo la modalidad de la *necesidad,* o también la de la *posibilidad*) con todas las combinaciones posibles. Ésta es la parte más problemática y criticada de la silogística aristotélica[24].

Finalmente, puesto que Aristóteles no había reconocido las proposiciones hipotéticas y disyuntivas, tampoco pudo desarrollar la doctrina acerca del silogismo hipotético y disyuntivo, sobre los que llamará la atención Teofrasto y, ante todo, los estoicos.

6. El silogismo científico o demostración

Como ya hemos visto, el silogismo en cuanto tal muestra cuál es la esencia misma del raciocinio, es decir, cuál es la estructura de la deducción, y como tal prescinde, como ya se ha visto, del contenido de verdad de las premisas (y, por tanto, de las conclusiones). En cambio, el silogismo «científico» o «demostrativo» se diferencia del silogismo en general precisamente porque, además de la corrección formal de la deducción, considera también el valor de verdad de las premisas (y de las consecuencias). A este propósito dice Mignucci:

24. Sobre las cuestiones aquí meramente mencionadas, el lector encontrará todas las explicaciones y análisis necesarios en la introducción y en el comentario de Mignucci, citado varias veces.

El procedimiento silogístico propio de la ciencia se llama demostración; se trata de una clase particular de silogismo, que se diferencia de éste no por la forma, pues de lo contrario no se le podría aplicar con verdad el nombre de silogismo, sino por el contenido de las premisas empleadas. En la demostración, las premisas deben ser siempre verdaderas, mientras que no es necesario que esto sea así en el silogismo como tal, puesto que en este último sólo interesa determinar si cierto consecuente se deriva o no de las premisas establecidas, por el mero hecho de haber sido establecidas, independientemente del valor de verdad que puedan tener. En cambio, en la demostración, al ser ésta el procedimiento que conduce a la ciencia del consecuente, a saber si el consecuente es verdaderamente tal o no, hay que emplear un antecedente verdadero, ya que sólo de lo verdadero se deriva necesariamente lo verdadero»[25].

Así pues, la ciencia, además de la corrección del procedimiento formal, implica la verdad del contenido de las premisas. Pero leamos un pasaje de los *Analíticos segundos* sobre esta cuestión fundamental:

Pensamos que tenemos ciencia de alguna cosa (...) cuando creemos conocer la causa en virtud de la cual es la cosa, que aquélla es precisamente causa de esta cosa y que no es posible que esto sea de otra manera. Por consiguiente, es imposible que aquello de lo cual hay ciencia en sentido propio se presente de manera diferente a como es. Ahora bien, si hay otra manera de tener ciencia, lo veremos después (alusión al conocimiento intuitivo con el que aprehendemos los primeros principios, como veremos más adelante); por el momento diremos que *tener ciencia es saber mediante demostración*. Llamo demostración al *silogismo científico;* entiendo como científico el silogismo en virtud del cual, por el mero hecho de poseerlo, tenemos ciencia. Ahora bien, si nos hemos propuesto tener ciencia (es decir, conocer la causa), *es necesario que la ciencia demostrativa proceda de «protasis» verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas y anteriores, y causas de las conclusiones.* De esta manera los principios corresponderán también a lo demostrado. En realidad, el silogismo subsiste también sin estas condiciones, mientras que la demostración no puede existir sin ellas, ya que no generaría ciencia[26].

Este pasaje revela de manera paradigmática cuál es la idea aristotélica acerca de la «ciencia». Ésta consiste básicamente en un proceso discursivo que tiende a determinar el porqué o la causa y, de las cuatro causas que conocemos, sobre todo la causa formal o la *esencia.* Ésta es la causa fundamental, ya que indicar la esencia o naturaleza de la cosa representa precisamente el «medio» en virtud del cual establecemos la vinculación necesaria de ciertas propiedades a un sujeto dado. Se comprende, por tanto, cuál es el significado de una célebre afirmación que el Estagirita establece en la *Metafísica:* «(...) como en los silogismos, así el principio de todos los procesos de generación es la substancia; en realidad los silogismos se derivan de la esencia y de ella resultan también las generaciones»[27]. Así como la *substancia (esencia, forma* o *eidos)* es el centro de la metafísica y de la física, *constituye también el centro de la teoría de la ciencia, es decir, de todo el sistema aristotélico.* Mientras el silogismo aristotélico, en general, implica un elevado grado de «formalismo», el científico, es decir, la demostración científica, resulta vinculada casi por completo a la concepción metafísica de la substancia, y así la ciencia aristotélica trata de ser investigación acerca de la substancia y de todos los nexos que ésta implica.

Éste es un punto de vista considerablemente distinto del que han adoptado para sí mismas las ciencias exactas de la edad moderna.

El pasaje que hemos leído revela además un segundo punto fundamental, es decir, cómo deben ser las premisas del silogismo científico o de la demostración. En primer lugar deben ser verdaderas por las razones que hemos ilustrado ya ampliamente; además deben ser *primeras,* o sea a ellas se debe recurrir, a su vez, para demostraciones ulteriores, *más conocidas y anteriores,* o sea, inteligibles en sí y claras y más universales que las conclusiones, y *causas de estas últimas,* porque deben contener su razón.

Y así llegamos a un punto muy delicado de la doctrina aristotélica acerca de la ciencia. Aquí se plantea este problema: *¿Cómo conocemos las premisas?* No ciertamente por medio de silogismos ulteriores, porque, de lo contrario, tendríamos que continuar hasta el infinito. Por tanto, se requiere otro procedimiento. ¿Cuál es este procedimiento?

25. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, cit., pág. 110ss.
26. *An. post.* A 2, 71*b* 9-25 (traducción de M. Mignucci).
27. *Metaph.* Z 9, 1034*a* 30-32.

7. El conocimiento inmediato

El silogismo es un proceso substancialmente deductivo, puesto que obtiene verdades particulares partiendo de las universales. Pero, ¿cómo se obtienen las verdades universales? Aristóteles nos habla de la inducción y de la intuición como de procesos en cierto modo opuestos al silogístico, pero que en todo caso los presupone el silogismo mismo.

La *inducción* (ἐπαγωγή) es el procedimiento por el que se obtiene lo universal a partir de lo particular. A pesar de que Aristóteles trate de mostrar en los *Analíticos*[28] cómo la inducción misma puede ser tratada a la manera del silogismo, no sólo no lo consigue, sino que esta tentativa se queda totalmente aislada y el autor reconoce, en cambio normalmente, que la inducción no es un raciocinio sino una «conducción» de lo particular a lo universal en virtud de una especie de aprehensión inmediata o de intuición (o como quiera llamarse este conocimiento no mediato) o, si se quiere, en virtud de este procedimiento en el cual el «medio» viene dado de alguna manera por la experiencia de los casos particulares (básicamente la inducción es el proceso abstractivo)[29].

La intuición (νοῦς), en cambio, es la aprehensión pura y simple de los primeros principios. Así, pues, Aristóteles admite también el intelecto intuitivo. Leamos en los *Analíticos segundos:*

> Puesto que algunos de los hábitos racionales con los que aprehendemos la verdad son siempre verdaderos, mientras que otros admiten lo falso, como la opinión y el cálculo, siendo el conocimiento científico y la intuición siempre verdaderos, y puesto que *ningún otro género de conocimiento es más exacto que el científico con excepción de la intuición* y, por otra parte, los principios son más conocidos que las demostraciones, y puesto que todo conocimiento científico está formado por argumentos, no puede haber conocimiento científico de los principios, y puesto que *no puede haber nada más verdadero que el conocimiento científico con excepción de la intuición, ésta debe tener por objeto los principios.* A este resultado se puede llegar en la averiguación realizando estas consideraciones o también teniendo en cuenta el hecho de que el principio de la demostración no es otra demostración; por consiguiente, el principio del conocimiento científico no es el conocimiento científico. En ese caso, si no tenemos ningún otro género de conocimiento verdadero además de la ciencia, *la intuición será principio de ésta.* Por otra parte, la intuición puede considerarse como *principio del principio,* mientras que la ciencia como conjunto guarda la misma relación con la totalidad de las cosas que tiene por objeto[30].

28. *An pr.* B 23, *passim.*
29. Véase H. Bonitz, *Index aristotelicus,* pág. 264*a s.v.*

Una página, como se ve, que corrobora el principio básico del platonismo; el conocimiento discursivo supone un conocimiento no discursivo, la posibilidad del conocimiento mediato supone necesariamente un conocimiento inmediato.

8. Los principios de la demostración

Así, pues, las premisas y los principios de la demostración se obtienen mediante inducción o por intuición. A este propósito hay que señalar que cada una de las ciencias asumirá, ante todo, premisas y principios propios, es decir, premisas y principios que son peculiares de ella y sólo de ella.

En primer lugar asumirá la existencia del ámbito o, mejor dicho (en términos lógicos), la existencia del sujeto en torno al cual versarán todas sus determinaciones, al que Aristóteles llama el género sujeto. Por ejemplo, la aritmética admitirá la existencia de la unidad y del número, la geometría la existencia de la magnitud espacial, etc.; y cada una de las ciencias caracterizará su objeto por medio de la *definición.*

En segundo lugar, cada ciencia procederá a definir el significado de una serie de términos que le pertenecen (la aritmética, por ejemplo, definirá el significado de «mensurable», «inconmensurable», etc.), pero no asumirá la existencia de tales términos, sino que los demostrará, probando precisamente que se trata de características que corresponden a su objeto. En tercer lugar, para poder hacer esto, las ciencias deberán recurrir a ciertos «axiomas», o sea, a proposiciones verdaderas intuitivas, siendo éstos los principios en virtud de los cuales se efectuará la demostración. He aquí un ejemplo de axioma: «si de cosas iguales se quitan partes iguales, aquéllas permanecerán iguales.» Por consiguiente, concluye Aristóteles, «to-

30. *An. post.* B 19, 100*b* 5-17.

da ciencia demostrativa guarda relación con tres elementos, o sea, con lo que se ha establecido que es, es decir, el género cuyas afecciones *per se* (= las características esenciales) considera la ciencia, con los axiomas llamados comunes, a partir de los primeros de los cuales se procede en las demostraciones y, finalmente con las afecciones de las que se asume qué significa cada una de ellas»[31].

Entre los axiomas hay algunos que son «comunes» a varias ciencias (como el ya citado), otros que son propios de todas las ciencias sin excepción, por ejemplo *el principio de no contradicción* (no se puede afirmar y negar del mismo sujeto al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto dos predicados contradictorios), *los principios de identidad y de exclusión de tercero*, que están estrechamente vinculados con el de no contradicción (toda cosa es ella misma, no es posible que haya término medio entre dos términos contradictorios). Son los famosos principios trascendentales, es decir, válidos para toda forma de pensamiento en cuanto tal (porque lo son respecto a todo ser en cuanto tal), conocidos en sí mismos y por tanto primeros, sobre los cuales Aristóteles discute expresa y ampliamente en el célebre libro cuarto de la *Metafísica*. Tales principios son las condiciones absolutas de toda demostración (y son obviamente indemostrables, porque toda forma de demostración los presupone estructuralmente)[32].

Por consiguiente, las ciencias tienen principios propios, principios comunes a algunas, principios comunes a todas, que son aprehensibles por inducción o por intuición y determinables por definición, siendo éstas las condiciones de la mediación silogística.

9. Los silogismos dialécticos y sofísticos

Hemos visto que la teoría del silogismo en general considera la pura corrección formal de la deducción; en cambio, la teoría del silogismo científico o de la demostración considera también el contenido de verdad de la deducción, que, como sabemos, depende de

31. *An. post.* A 10, 76*b* 11-16.
32. Véase *Metaph.* Γ 3-8 y Aristóteles, *La Metafísica*, ed. preparada por Reale, cit., vol. I, pág. 329-57.

la verdad de las premisas. Sólo existe silogismo científico cuando las premisas son verdaderas y tienen las características analizadas anteriormente. Cuando las premisas, en vez de verdaderas, son simplemente probables, es decir, basadas en la opinión, tenemos el silogismo dialéctico, que Aristóteles estudia en los *Tópicos*.

Aristóteles explica perfectamente la finalidad de este tratado como sigue:

> El objetivo que se propone este tratado es hallar un método para poder formar, en torno a cualquier formulación propuesta de investigación, silogismos que partan de elementos basados en la opinión, y para no expresar nada contradictorio respecto a la tesis que defendemos nosotros mismos. Ante todo es necesario decir qué es un silogismo y qué diferencias caracterizan a su esfera, a fin de poder asumir el silogismo dialéctico; en el presente tratado analizamos precisamente este último. Silogismo es propiamente un raciocinio en el que, establecidos algunos elementos, se deriva necesariamente algo diferente en virtud de los elementos establecidos. Por consiguiente, se tiene, por una parte, demostración cuando el silogismo está formado por elementos verdaderos y primeros y se deriva de ellos, o también por elementos semejantes que asumen el principio del conocimiento que les corresponde en virtud de ciertos elementos verdaderos y primeros. *Por otra parte, silogismo dialéctico es el que concluye partiendo de elementos basados en la opinión.* Elementos verdaderos y primeros son además aquellos que obtienen su credibilidad, no a partir de otros elementos, sino de sí mismos; en relación con los principios de las ciencias no hay por qué continuar buscando la razón de los mismos, ya que todo principio es por sí mismo digno de fe. *Por el contrario, se basan en la opinión los elementos que aparecen aceptables para todos o para la gran mayoría o para los sabios, y entre éstos o bien para todos o para la mayor parte o para aquellos que son conocidos e ilustres por otras razones*[33].

El silogismo dialéctico, según Aristóteles, nos permite discutir y, en especial, determinar, cuando discutimos con la gente común o con personas doctas, cuáles son sus puntos de partida y hasta qué punto se mantienen tales personas de acuerdo con ellos en sus conclusiones, no ya situándonos en un punto de vista ajeno al de estos sujetos, sino partiendo de la perspectiva propia de ellos. Además, el silogismo dialéctico permite a la ciencia no sólo discutir correctamente el pro y los contras de varias cuestiones, sino descubrir los primeros principios que, como sabemos, siendo silogísticamente in-

33. *Top.* A 1, 100*a* 18-100*b* 23 (Giorgio Colli, en *Organon*, Laterza, Bari ²1970).

deducibles, sólo pueden aprehenderse por medio de la inducción o de la intuición; pero, sea cual sea la forma como los aprehendamos, suponen la discusión con las opiniones de los más o de las personas doctas. Explica Aristóteles: «Este tratado es también útil respecto a los primeros de entre los elementos correspondientes a cada ciencia. Partiendo de los principios propios de la ciencia que se analiza, es imposible decir nada en torno a los principios mismos, puesto que ellos son los primeros entre todos los elementos, siendo así necesario analizarlos con la ayuda de los elementos basados en la opinión, que hacen referencia a cada objeto. Ésta es, por otra parte, la actividad propia de la dialéctica o la que más se le acerca; al dedicarse a la investigación, ella orienta hacia los principios de todas las ciencias»[34]. Como se ve perfectamente, en Aristóteles «la dialéctica» asume un significado muy distinto del que tenía en Platón (o, si se quiere, conserva el significado más amplio y menos específico dado por Platón, puesto que, para éste, la dialéctica era especialmente la ciencia de las relaciones entre las ideas). Pero los *Tópicos* no ahondan en este segundo punto, sino que se limitan preferentemente al primero y, en consecuencia, desarrollan abundantemente los principios de la retórica[35].

Tópicos (τόποι) significa lugares (en latín: *loci*) y éstos indican metafóricamente los cuadros ideales en los que se integran, y, por tanto, de los que se obtienen los argumentos, como *sedes y quasi domicilia argumentorum,* como dirá Cicerón[36]. Los *Tópicos* describen los «casilleros de los que el razonamiento dialéctico debe sacar sus argumentos», como dice perfectamente Ross, que valora precisamente así esta obra aristotélica, que es con mucho la menos estimulante de entre las que componen el *Organon:*

La discusión corresponde a una manera ya superada de pensar: es uno de los últimos esfuerzos del espíritu griego que avanza hacia una cultura general que trata de discutir cualquier materia sin estudiar sus primeros principios apropiados y que conocemos con el nombre de movimiento sofista. Lo que distingue a Aristóteles (o sea: teniendo en cuenta lo que éste dice en los *Tópicos*) de los sofistas, al menos tal

34. *Top.* A 2, 101*a* 36-101*b* 4.

35. En relación con una exposición puntual de la «dialéctica» aristotélica, véase C.A. Viano, *La logica di Aristotele*, Turín 1955, cap. IV, *passim*.

36. Cic. *De Oratore* 2, 39, 162 (véase *Top.* H, al final).

como los pinta éste y también Platón, es que su finalidad no consiste en ayudar a sus oyentes y lectores a alcanzar el lucro y la gloria con una falsa apariencia de sabiduría, sino en discutir las cuestiones de la manera más sensata que sea posible, sin poseer un conocimiento especial. Pero él mismo ha mostrado un procedimiento mejor, el procedimiento de la ciencia. Han sido sus *Analíticos* los que han puesto fuera de moda a sus *Tópicos*[37].

Finalmente, un silogismo, además de proceder a premisas basadas en la opinión, puede derivarse también *de premisas que parecen fundadas en la opinión* (pero que en realidad no lo están), obteniéndose entonces el *silogismo erístico.* Y se da asimismo el caso de que ciertos silogismos lo son sólo en apariencia y parecen ser concluyentes, pero que en realidad sólo concluyen a causa de pasos y transiciones incorrectos, produciéndose entonces los *paralogismos,* o sea, los *raciocinios equivocados.* Ahora bien, en *De sophisticis elenkhis* (que se consideran como el noveno libro de los *Tópicos*)[38] se estudian con toda exactitud las refutaciones (*elenkhos* significa precisamente refutación) sofistas, o sea, falaces. La refutación correcta es un silogismo cuya conclusión contradice la del adversario; las refutaciones de los sofistas, en cambio (y, en general, sus argumentaciones) eran tales que aparecían correctas, pero en realidad no lo eran y se valían de una serie de trucos para engañar a los inexpertos. Las *Refutaciones sofísticas* estudian con notable perspicacia todos estos posibles sofismas analizando los paralogismos más característicos que se derivan de ellos.

10. La lógica y la realidad

Muchos estudiosos han dicho y repetido hasta la saciedad que la lógica aristotélica se encuentra en cierto modo separada de la realidad; la lógica considera lo *universal,* la realidad, en cambio, es *substancia individual y particular,* lo universal no es real, mientras que lo real no entra en las categorías lógicas. Si fuese así, lo real escaparía enteramente a las mallas de la lógica. Pero las cosas no son así; tal

37. Ross, *Aristoteles*, cit., pág. 86ss de la tr. ital.

38. Véase antes, nota 10.

interpretación supone que la substancia primera aristotélica es el individuo empírico, lo que no es verdad, como sabemos. El individuo es un conjunto de materia y forma, como hemos visto. Y si, en cierto sentido, substancia es el conjunto, en el sentido más estricto la substancia es la forma o la esencia que determina la materia[39]. El conjunto es un τόδε τι, es decir algo empíricamente determinado, pero también la forma es un τόδε τι, algo *inteligiblemente* determinado. En cuanto aprehendida por el pensamiento, la forma llega a ser universal, en el sentido de que por la estructura ontológica que determina una cosa se convierte en concepto aprehendido como capaz de referirse a más cosas y, por tanto, capaz de predicarse de muchos sujetos (de todos aquellos que tienen tal estructura). De esta manera la *forma ontológica* se convierte en *especie lógica.*

Las ulteriores operaciones mentales, mediante el análisis de las especies, descubren las posibilidades estructurales de incluirlas en géneros, los cuales representan universales más amplios (y son como una materia lógica o inteligible cuya especificación es la forma o la especie); estos géneros se amplían en el sentido de la universalidad hasta llegar a las categorías (géneros supremos). Y más allá de éstas el pensamiento descubre además un universal que no es ya género, sino una relación analógica; este universal es el ser y el uno. Pero tales operaciones del pensamiento no tienen valor meramente nominal, porque se basan en la misma estructura de lo real, que es eidética, como hemos visto puntualmente en la metafísica[40].

Como ya sabemos, Kant sostuvo que la lógica aristotélica (que él interpretaba como lógica puramente formal) fue perfecta en el momento de su nacimiento. Tras los descubrimientos de la lógica simbólica nadie puede repetir ya este juicio, puesto que la aplicación de los símbolos ha agilizado enormemente el cálculo lógico, modificando muchas cosas. Además es muy difícil afirmar que el silogismo es la forma propia de cualquier mediación y deducción, como creía, en cambio, Aristóteles. Pero, por muchas que sean las objeciones que

39. En *Metaph.* Z 7, 1032*b* 1s. Aristóteles dice sin términos medios: «Llamo "forma" (eidos) a la esencia de cada cosa y a la *substancia primera*».

40. Para todos los análisis oportunos, remitimos al libro Z de la *Metafísica, passim,* que es un libro esencial para comprender el pensamiento aristotélico completo. La lógica (así como cualquier otra rama de la especulación aristotélica) no es inteligible sino sobre la base de la doctrina de la substancia-forma tal como se valora en el mencionado libro. Véase *La Metafísica,* a cargo de Reale, cit., I, pág. 562-637.

se hayan dirigido o puedan dirigirse contra la lógica aristotélica, y por mucha verdad que pueda haber en las instancias que van desde el *Novum Organon* de Bacon hasta el *Sistema de lógica* de Stuart Mill, así como en las instancias que van desde la lógica trascendental kantiana hasta la lógica hegelina de la razón (lógica del infinito) o, finalmente, en las instancias lógicas de las metodologías de las ciencias modernas, es absolutamente cierto que la lógica occidental en su conjunto tiene sus raíces en el *Organon* de Aristóteles, que, por lo mismo, sigue siendo un hito en el camino del pensamiento humano.

APÉNDICE I

CRONOLOGÍA DE LA VIDA Y DE LAS OBRAS

384/383 a.C. Aristóteles nace en Estagira, siendo sus padres el médico Nicómaco y Festis. Vivió probablemente en Pella por un breve período, siendo nombrado su padre médico de la corte del rey de Macedonia, Amintas.

367/366. Se traslada a Atenas y entra en la Academia, donde permanece por un período de 20 años, durante el cual compone y publica numerosas obras, la mayor parte en forma de diálogo. A estas obras se las llamó «exotéricas» en contraposición con las sucesivas que Aristóteles compondrá exclusivamente para utilizarlas en sus clases y cursos y que por ello recibirán el nombre de «esotéricas», al estar dirigidas a los iniciados.

360/358 probable fecha de la composición de *Grillo*. Siguen quizás, a breve distancia cronológica, el tratado *Sobre las ideas* y el tratado *Sobre el bien*.

353 probable fecha de la composición de *Eudemo*.

351/350 probable fecha de la composición del *Protréptico*, al que siguió, tras una breve pausa, el tratado *Sobre la filosofía*.

347 muere Platón; Aristóteles abandona la Academia y Atenas, trasladándose probablemente a Atarneo, invitado por el tirano Hermias, y poco después, a Aso, ciudad entregada por el gobernante a los filósofos académicos Erasto y Corisco por los buenos servicios prestados por éstos.

347-345/344 Aristóteles funda y dirige juntamente con Jenócrates, Corisco y Erasto una escuela en Aso. Comienza la composición de las obras destinadas a la escuela y cesa probablemente de componer escritos dirigidos al gran público. No cabe reconstruir la cronología de estas obras de escuela o de sus partes.

345/344-343/342 Aristóteles funda y dirige una escuela en Mitilene de Lesbos.

343/342 Filipo de Macedonia escoge a Aristóteles a través de los buenos oficios de Hermias como educador de su hijo Alejandro. Corresponde a este período la composición del *Tratado sobre el Cosmos para Alejandro*, si, como nos parece, es auténtico (en realidad tiene muchos puntos de contacto con los exotéricos).

341 Hermias cae prisionero de los persas y poco después muere. En este período Aristóteles se casa con Pitia, hermana de Hermias, de la que tendrá una hija a la que se pondrá el mismo nombre de su madre.

340 Alejandro, convertido en regente, interrumpe sus estudios. Quizás no mucho después Aristóteles se trasladó a Estagira, habiendo logrado que Alejandro la hiciera reconstruir (había sido destruida poco antes de que Aristóteles abandonara Atenas). Pitia murió quizás en Estagira. Aristóteles se unió a Herpilis, que le dará un hijo, al cual, en recuerdo del abuelo paterno, impondrá el hombre de Nicómaco.

335/334 Aristóteles vuelve a Atenas y funda el Peripato.

335/334-323 Aristóteles pronuncia sus lecciones de filosofía y de ciencia en el Peripato, elaborando y organizando los escritos esotéricos.

323 Muere Alejandro de Macedonia, se desencadena una reacción antimacedónica y Aristóteles se ve amenazado hasta el punto de sentirse obligado a abandonar Atenas.

322 Se traslada a Calcis, donde tenía posesiones heredadas de su madre, y muere allí a los pocos meses.

Apéndice II

HISTORIA DE LA PROYECCIÓN Y DE LAS INTERPRETACIONES DE ARISTÓTELES

1. Historia de la escuela peripatética y de los escritos de Aristóteles hasta la edición de Andrónico de Rodas[1]

En el 322/321 Teofrasto sucedió a Aristóteles en la dirección del Peripato, gobernando la escuela hasta el 288/284. Fue una figura de primer orden, un investigador magnífico, de cultura enciclopédica; por lo que respecta a la amplitud de los conocimientos rivalizó con el mismo Aristóteles. Teofrasto, que, como hemos visto ya, había seguido de cerca la evolución del pensamiento aristotélico desde los tiempos de Aso y de Mitilene, sólo se sintió capaz en parte de recoger los temas aristotélicos y de reflexionar sobre ellos. Orientó la doctrina aristotélica en sentido naturalista, haciéndole perder su peculiar vigor especulativo. En su *Metafísica* imprimió un sentido cosmológico a la ontología aristotélica, reduciendo el alcance del finalismo y empezando a plantear dudas, aunque tímidamente, acerca del motor inmóvil. Manifestó análogas tendencias en física y en psicología. En ética mostró sus preferencias por la fenomenología descriptiva por encima del análisis de los principios (son famosos sus *Caracteres*). En lógica aportó algunas correcciones e innovaciones; la más famosa de todas es la doctrina acerca del silogismo hipotético, en la que fue precursor de los estoicos.

Cabe descubrir análogas tendencias en otros discípulos de Aristóteles; Eudemo, Dicearco y Aristóxeno. Estos últimos volvieron a defender la doctrina materialista del alma-armonía que había sido expresamente refutada por Aristóteles.

El tercer director del Peripato, Estratón de Lámpsaco (que dirigió la escuela desde el 288/284 al 274/270, imprimió una orientación abiertamente materialista, eliminando en la explicación de la naturaleza y del cosmos el fin, así como la forma, y el motor inmóvil, limitándose a recurrir a los conceptos de materia y movimiento.

1. Para una exposición más detallada de cuanto se dice en este párrafo y en el siguiente, remitimos a Reale, *I problemi del pensiero antico*, II: *Le Scuole ellenistico-romane*, cit., pág. 59-90, 502-13, donde se encontrará también la bibliografía básica.

Más tarde interpretó la psicología desde una perspectiva sensualista, por lo que fue llamado con razón «el físico».

Desde el 270 a.C. hasta aproximadamente el final de la era pagana, la vida de la escuela aristotélica prosiguió en un clima de mediocridad y monotonía desconsoladoras. Licón, que sucedió a Estratón y ostentó la dirección durante casi medio siglo, fue más literato que filósofo, y esto mismo sucedió con su sucesor, Aristón de Ceos. Un contemporáneo de Licón, Jerónimo de Rodas, acogió con espíritu ecléctico doctrinas epicúreas. Critolao de Faselis, sucesor de Aristón, manifestó, en cambio, sus preferencias por el estoicismo. Pueden encontrarse tendencias eclécticas en Diodoro de Tiro, sucesor de Critolao.

Después de Diodoro, los aristotélicos dejaron poquísimas huellas hasta que llegó Andrónico de Rodas, que, como diremos enseguida, inició el renacimiento de Aristóteles salvando su pensamiento para la posteridad.

Se nos preguntará cuáles fueron las razones que provocaron una crisis tan grave en la escuela de Aristóteles, iniciada poco después de su muerte y cuya duración abarcó dos siglos y medio. Entre las numerosas causas que se pueden aducir una es decisiva. Teofrasto dejó al morir los edificios y el jardín para la escuela, pero reservó la biblioteca y por tanto todos los escritos escolásticos de Aristóteles para Neleo de Escepsis (Diógenes Laercio, V, 52), hijo de aquel Corisco que ya conocemos. Por Estrabón (XIII, I, 54) sabemos que Neleo transportó la biblioteca a Asia Menor y que, al morir, la legó a sus herederos. Éstos no sentían ningún interés especial por aquellas obras y, en consecuencia, pensaron ocultar los preciosos manuscritos en una bodega, para evitar que cayeran en las manos de los reyes atalidas, que trabajaban en la construcción de la biblioteca de Pérgamo. De esta manera, los escritos permanecieron ocultos hasta que un bibliófilo, llamado Apelicón, los adquirió y los llevó a Atenas. Pero en esta ciudad permanecieron por poco tiempo; así, después de la muerte de Apelicón, fueron confiscados y conducidos a Roma (86 a.C.) por Sila, donde fueron confiados para su transcripción al gramático Tiranión, el cual, sin embargo, no terminó su obra. Ésta fue llevada a término con éxito por Andrónico, como diremos más adelante.

Así, pues, desde la muerte de Teofrasto, el Peripato se vio privado del elemento más importante para una escuela filosófica, es decir, de la biblioteca. Se vio despojado asimismo especialmente de la producción aristotélica consistente en los cursos de lecciones, o sea, de las obras esotéricas, que contenían el mensaje más original y más profundo del Estagirita. Sólo se pudo disponer de las obras publicadas (las exotéricas) y quizás de algunas partes o extractos de las obras esotéricas; en todo caso sólo pudo quedar para el uso de los estudiosos una parte mínima, comparada con la *totalidad de los escritos de Aristóteles*.

Como ya hemos dicho, Andrónico de Rodas que, según una antigua tradición, fue el undécimo director del Peripato, se trasladó de Atenas a Roma decidido a recuperar los escritos esotéricos de Aristóteles para la escuela y para el mundo filosófico. Probablemente entró en relación con Tiranión y se benefició de la labor realizada ya por éste, y entre los años 40 y 20 a.C. consiguió publicar las obras de escuela del Estagirita. Andrónico procedió a la publicación de forma sistemática, siguiendo un

proyecto concreto que tenía en cuenta el orden lógico en que éstas debían leerse. Así, por primera vez, las personas eruditas tenían a su disposición todo el material dejado por el Estagirita y organizado de forma conceptual. Sólo después de esta edición de Andrónico y muy lentamente se empezó a comprender que el verdadero Aristóteles no se encontraba en los escritos que había publicado para un amplio círculo de lectores, sino que era en estos esotéricos donde había consignado una especie de apuntes de los cursos dirigidos a sus discípulos. La profundidad de estos escritos terminó poco a poco por hacer olvidar sus dificultades y su lenguaje propio de los iniciados. Más todavía, con el transcurso del tiempo la situación concluyó por invertirse totalmente; se fueron dejando a un lado las obras exotéricas hasta que éstas cayeron en el olvido; a esto se debió el que se perdieran, y que sólo nos hayan llegado los escritos esotéricos, precisamente en la forma como los reorganizó Andrónico.

2. Los comentarios griegos de Aristóteles[2]

Tras la edición de Andrónico, la producción de los peripatéticos cambió de tono y de nivel. Aun cuando no tuvo lugar una vuelta radical al pensamiento de Aristóteles, se puede hablar, no obstante, de un «renacimiento aristotélico», que se inició en forma de *trabajo de exposición y de exégesis del pensamiento esotérico* del Estagirita, culminando con la creación de los grandes comentarios a las diferentes obras.

Andrónico propuso una lectura de Aristóteles que debía empezar por la lógica, subrayando el valor instrumental de ésta; en cambio, su discípulo Boeto de Sidón propuso que el estudio del Estagirita debía iniciarse por la *Física*. Al parecer, ambos propendían a una interpretación naturalista del pensamiento aristotélico.

Nicolás de Damasco (que vivió entre la época pagana y la cristiana) escribió una obra orgánica titulada *En torno a la filosofía de Aristóteles*, que debió ser la primera presentación sistemática del Aristóteles esotérico.

Con Aspasio (primera mitad del siglo II d.C.) empieza la serie de los comentadores. De este filósofo nos ha llegado una parte de su comentario a la *Ética a Nicómaco*. Entre los autores de los comentarios se recuerda asimismo a Adrasto de Afrodisia y a Ermino, del que fue discípulo Alejandro de Afrodisia, que fue el principal de los comentadores de Aristóteles.

De Alejandro, que ocupó el puesto de profesor de filosofía aristotélica en Atenas entre los años 198 y 211 d.C., nos han llegado: el amplio comentario a la *Metafísica* (parte del cual presenta quizás una redacción espúrea), el comentario a los *Analíticos primeros*, a los *Tópicos* y a los *Meteorológicos*. En realidad, Alejandro se caracterizó asimismo por su pensamiento personal, distante de la ortodoxia aristotélica. Este filósofo se inclinó hacia el naturalismo en ontología y en psicología, acentuando el carácter inmanente de la forma, y por tanto del alma, a la que considera mortal. Para Alejandro, el entendimiento agente que, en opinión de Aristóteles, era una facultad

2. La lista completa de los comentadores griegos conocidos y publicados por la Academia de Berlín en edición ejemplar se encontrará en la bibliografía, § VII, 1.

inmanente del alma, es la causa primera trascendente, entidad trascendente y al mismo tiempo común a todos los hombres. Según este filósofo, la intelección tendría lugar en nosotros gracias a la actividad ejercida por este intelecto productivo trascendente, único para todos, sobre el intelecto de cada uno de nosotros. Por consiguiente, tenemos contacto directo con lo divino, pero somos mortales.

Alejandro cierra la serie de los comentadores aristotélicos de profesión aristotélica. Después de Alejandro, se seguirá leyendo y estudiando intensamente a Aristóteles, pero en función del neoplatonismo, y los aristotélicos puros constituirán excepciones verdaderas y propias, por ejemplo, Temistio, en el siglo IV, autor de paráfrasis de los tratatos aristotélicos. El aristotelismo se fundirá y se incorporará al neoplatonismo, y así el Peripato y los peripatéticos dejarán de existir como escuela y como filosofía autónoma unos tres siglos antes de que las escuelas paganas fueran clausuradas oficialmente por orden de Justiniano.

Los comentarios a Aristóteles continuarán gozando de gran estima entre los neoplatónicos. La tendencia común a todos estos comentadores fue la de conciliar en la mayor medida posible a Platón y al Estagirita. Porfirio (discípulo de Plotino), en el siglo III d.C., fue el primero de los comentadores neoplatónicos y comentó las *Categorías* escribiendo el tratado *Isagoge* que será un punto de referencia de todos los pensadores medievales.

Del círculo de Jámblico procede Dexipo (siglo IV), autor asimismo de un comentario a las *Categorías*.

Entre los neoplatónicos de las escuelas de Atenas y de Alejandría, hubo numerosos comentadores de Aristóteles. Siriano (siglo V), que fue el maestro de Proclo, nos ha dejado un comentario a la *Metafísica*. Amonio, que fue discípulo de Proclo y estuvo al frente de la escuela de Alejandría, comentó las *Categorías*, el tratado *De interpretatione* y los *Analíticos primeros*.

De la escuela de Amonio procedieron todos los comentadores del siglo VI: Asclepio, del cual nos ha quedado un comentario parcial a la *Metafísica;* Juan Filipono, que comentó obras de lógica, la *Física*, el tratado *De Anima*, la *Metafísica* el *De generatione et corruptione*, los *Meteorológicos* y el *De generatione animalium*.

Discípulo de Amonio fue también Simplicio, que combinó la corriente del neoplatonismo alejandrino con la ateniense. Comentó las *Categorías*, *la Física*, el tratado *De caelo* y el *De anima*. En el año 529 tuvo que abandonar Atenas para emigrar a Persia, a causa de la clausura de las escuelas paganas ordenada por Justiniano.

Entre los discípulos más jóvenes de Amonio se encontraba también Olimpiodoro (segunda mitad del siglo VI), el cual, además de los diálogos platónicos, comentó las *Categorías*. Discípulos de Olimpiodoro fueron Elías y David, que dejaron comentarios a las *Categorías* y a la *Isagoge* de Porfirio (siglo VII)[3].

Junto a los comentadores griegos se mencionarán también los bizantinos, los más conocidos de los cuales son Miguel de Éfeso (del que nos han llegado comentarios a algunas obras científicas y a la *Ética*) y Eustracio (del que poseemos un comentario a

3. Acerca de estos comentadores neoplatónicos sigue siendo todavía bastante útil la última parte de la obra de Zeller, traducida al italiano: Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, parte III, vol. VI, bajo la dirección de G. Martano, Florencia 1961.

los *Analíticos posteriores*) que pertenecen al siglo XI y Sofonías, del que nos ha llegado un comentario al tratado *De anima*.

(Recordemos finalmente que de entre las filas de los neoplatónicos procede aquel Tolomeo que escribió una vida de Aristóteles que llegó a ser fuente de información de casi todas las biografías sucesivas del Estagirita[4]. Quizás Tolomeo fue discípulo de Porfirio y de Jámblico, y vivió en Alejandría en la primera mitad del siglo IV.)

3. ARISTÓTELES EN LA EDAD MEDIA[5]

En el siglo VI, Severino Boecio tradujo al latín el *Organon* de Aristóteles. Sin embargo, de esta traducción sólo circularon las *Categorías* y el tratado *De interpretatione*, mientras que las traducciones de los demás tratados no fueron sino letra muerta. Todavía se conservan estas traducciones, hasta el punto de que en el siglo XII pudieron utilizarse, como lo han demostrado estudios recientes. Así, pues, el mundo latino sólo conoció y estudió de Aristóteles los dos primeros tratados del *Organon* en la época comprendida entre los siglos VI y XII.

Entre tanto, no obstante, Aristóteles renacía en el mundo árabe. En la primera mitad del siglo IX se fundó en Bagdad una escuela de traductores del griego, que prepararon versiones árabes de Aristóteles y de algunos de los comentadores más conocidos: Alejandro, Temistio, Porfirio, Amonio. Se tradujo asimismo la *Theologia Aristotelis*, que, como se sabe, es en realidad una antología de las *Enéadas* de Plotino. Todo esto explica perfectamente el hecho de que la interpretación que los árabes hicieron de Aristóteles estuviera marcada por una impronta neoplatónica

En la segunda mitad del siglo IX, Al-Kindi escribió una *Introducción al estudio de Aristóteles*, codificando los cánones del Estagirita en una interpretación de carácter marcadamente neoplatónico, que aplicó asimismo analíticamente en los comentarios a cada una de las obras.

Al-Farabi prosiguió la obra de comentario y de reelaboración del pensamiento de Aristóteles en el siglo X, y Avicena continuó esta misma labor con mayor originalidad en los comienzos del siglo XI.

Pero el comentador por excelencia de Aristóteles fue Averroes en el siglo XII. Averroes (que *«il gran comento feo»*, Dante, *Inf.*, IV 144) reaccionó en parte contra la interpretación neoplatónica y, aunque no obtuvo un éxito completo, se apartó considerablemente de sus predecesores. Compuso tres series de comentarios: 1) «los pequeños comentarios», que son paráfrasis que reasumen las tesis y conclusiones de Aristóteles, sin aducir las ideas teoréticas que conducen a ellas, destinados a aquellos que no eran capaces de captar la lectura de los textos del Estagirita; 2) los «comenta-

4. Véase bibliografía, § II, 3.

5. Por lo que respecta a las traducciones latinas medievales de Aristóteles, hemos recurrido a las preciosas indicaciones de E. Franceschini, *Ricerche e studi su Aristotele nel Medioevo latino*, en *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei* (varios autores), Milán 1956, pág. 144-66. A este respecto es fundamental el *Aristoteles latinus* (véase bibl., § IV, 1) que es un monumento de erudición excepcional. En lo que se refiere a la reflexión medieval sobre Aristóteles, remitimos a las historias de la filosofía medieval más acreditadas (Überweg-Baumgartner, De Wulf, Gilson y Vasoli; allí se encontrará también amplia bibliografía).

rios medios», en los que Averroes expone la doctrina aristotélica juntamente con las demostraciones correspondientes, acompañadas asimismo de reflexiones personales; 3) los «comentarios mayores», en los que Averroes presentó los textos aristotélicos con la exégesis correspondiente.

A través de España, Sicilia e Italia meridional el aristotelismo árabe ejerció influencias notables sobre el pensamiento occidental que hasta el siglo XII sólo leyó directamente de Aristóteles los dos primeros tratados del *Organon*.

En el siglo XII, entre los años 1128 y 1155, Jacobo Veneto desarrolló una actividad febril como traductor, tal como ha demostrado recientemente Minio Paluello. Tradujo: los *Analíticos primeros y segundos, los Tópicos,* los *Elenchi,* la *Física,* el tratado *De anima,* parte de los *Parva naturalia, la Metafísica* y escolios griegos a los *Primeros analíticos* y al libro primero de la *Metafísica*[6]. Gran parte del *Corpus aristotelicum* se tradujo también en el mismo siglo por autores todavía no identificados. A finales de este siglo sólo quedaban por traducir al latín las siguientes obras de Aristóteles: *De caelo,* los tres primeros libros de los *Meteoros,* quizás la *Política* y los *Económicos,* los tratados sobre los animales, la *Retórica* y la *Poética.*

En la primera mitad del siglo XIII, Robert Grosseteste, juntamente con algunos colaboradores, tradujo entre otros el *De caelo,* la *Ética a Nicómaco* con los comentarios de Eustracio, Miguel de Éfeso y Aspasio.

En la corte de Manfredi, Bartolomeo de Mesina tradujo numerosas obras científicas del Estagirita.

Finalmente, en la segunda mitad del siglo XIII, sobresalió como traductor Guillermo de Moerbeke, quien, utilizando en parte traducciones anteriores, y volviendo a traducir de nuevo otra parte de los escritos de Aristóteles, puso a disposición del lector occidental la totalidad de sus obras. Ezio Franceschini resume así los resultados de las investigaciones acerca de las traducciones de Guillermo de Moerbeke:

Guillermo corrigió las siguientes versiones que le precedieron: *Sophistici Elenchi* (de Boecio); *Analytica Posteriora, Physica, De Anima, De Memoria, De Longitudine, De Iuventute, De Respiratione, De Morte* (todas ellas de Jacobo Veneto); *De Generatione, De Sensu, De Somno, Metaphysica Media, Politica Vetus, De Partibus Animalium* (?); anónimas: *Liber Ethicorum, De caelo, Simplicius in De caelo* (Robert Grosseteste). Traduce por su cuenta las obras siguientes: *Meteora,* el comentario de Alejandro de Afrodisia a los *Meteoros* (1260); el comentario de Juan Filipono al I y al III libro del *De anima* (1268); el comentario de Temistio al *De anima* (1267); el comentario de Simplicio a los *Predicamenta* (juntamente con el texto aristotélico: 1266); el comentario de Anónimo al *Periermeneias;* el libro XI (K) de la *Metaphysica;* los libros III-VIII de la *Politica,* la *Rhetorica;* la *Epistola ad Alexandrum;* la *Poetica;* el *De Historia Animalium,* el *De Progressu Animalium,* el *De Motu An.,* el *De Generatione An.,* el comentario de Alejandro de Afrodisia al *De sensu*[7].

En los siglos XII y XIII se realizaron numerosas versiones de Aristóteles a partir del árabe; sobre todo en el siglo XIII en el ámbito averroístico.

6. L. Minio Paluello, *Jacobus Veneticus Grecus, Canonist and Translator of Aristotle,* «Traditio», VIII, 1952, pág. 265-304.

7. Franceschini, op. cit., pág. 160.

Juntamente con las traducciones surgieron en el siglo XIII y posteriormente numerosos comentarios. Los que vamos a señalar ahora son sólo los más conocidos; muchos de ellos se hallan todavía inéditos, no habiéndose elaborado todavía un catálogo completo de los mismos. Comentarios a los *Analitiei secundi* y a los *Elenchi,* así como un compendio de la *Física* fueron escritos por Robert Grosseteste. Alberto Magno fue autor de paráfrasis de obras aristotélicas (de la lógica, de la *Física,* de la *Metafísica,* de la *Ética* y de la *Política*). Tomás de Aquino compuso comentarios claros y puntuales que todavía hoy pueden utilizarse ampliamente: al *De interpretatione,* a la *Física,* a la *Metafísica,* a la *Ética,* al *De anima,* al *De sensu et sensato,* al *De caelo et mundo,* a los *Meteorologici,* a la *Política.* Rogerio Bacon escribió las *Quaestiones supra libros octo Physicorum Aristotelis* y las *Quaestiones supra libros Primae Philosophiae.* Hegidio Romano comentó el tratado de *Generatione,* el *De anima,* la *Física,* la *Metafísica* y los escritos de lógica. A Enrique de Gante se atribuyen las *Quaestiones supra Metaphysicorum Aristotelis* y un comentario a la *Física.* De Escoto cabe recordar las *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis.* De Ockham recordaremos: *Expositio in librum Porphirii, In librum Praedicamentorum, In duos libros Perihermeneias, In duos libros Elenchorum, Expositio in octo libros Physicorum* y *Quaestiones in libros Physicorum* (inéditas).

La interpretación de Aristóteles realizada por la edad media reflejó la influencia de la interpetación neoplatónico-avicenista, como ya hemos mencionado anteriormente. Por lo demás, aparte de la influencia de los comentadores árabes, contribuyó fatalmente a esta interpretación la atribución a Aristóteles del *Liber de causis,* que, como sabemos, es un compendio de la *Elementatio theologica* de Proclo (santo Tomás se percatará de la dependencia del *Liber de causis* respecto de la *Elementatio*).

Como se sabe, los pensadores cristianos no acogieron inmediatamente a Aristóteles. Los libros de lógica y de ética fueron acogidos bien, mientras que los libros de metafísica, física y cosmología fueron considerados contrarios a la doctrina de la revelación, en cuanto sostenían la eternidad del mundo; otra razón que contribuyó a ello fue que pensadores inmanentistas y próximos a la herejía como Amalrico de Bene y David de Dinant parecían hallar argumentos en favor de sus doctrinas en las obras de Aristóteles. A partir de 1210 quedaron prohibidas en París las obras físicas y metafísicas de Aristóteles. Pero tales prohibiciones no surtieron efecto, consolidando cada vez más sus posiciones tales obras. Citemos un dato altamente significativo; en 1263 Urbano VI confirmaba la prohibición, pero permitía que Guillermo de Moerbeke tradujera precisamente en su corte las obras que había prohibido. En realidad, a partir de la segunda mitad del siglo XIII, Aristóteles se había convertido en el filósofo cuyas obras constituían los libros de texto de la universidad para la enseñanza de la filosofía en las facultades de artes.

La historia de la interpretación medieval de Aristóteles coincide con la historia del pensamiento árabe y de la escolástica, o sea, con la parte más conspicua de la filosofía medieval. Tanto en el mundo árabe como en el latino el problema principal consistió en conciliar las doctrinas aristotélicas con los textos sagrados. Limitándonos al occidente, que es el que nos interesa principalmente, cabe destacar por lo menos tres posiciones diferentes asumidas en relación con Aristóteles; *a)* un grupo de pensa-

dores adoptó una posición negativa, más o menos disimulada, frente al Estagirita, sosteniendo la necesidad de volver al agustinismo (así Guillermo de Auvergne, Alejandro de Hales, Robert Grosseteste y el gran Buenaventura); *b)* otros, como Alberto el Magno y sobre todo Tomás de Aquino, intentaron compaginar integralmente a Aristóteles con la doctrina revelada (la introducción del teorema de la distinción entre esencia y existencia permite a Tomás fundamentar a nivel racional el principio de la creación y reformar radicalmente el aristotelismo, haciéndolo de esta forma compatible con la fe); *c)* Siger de Brabante, finalmente, sin preocuparse de conciliar a Aristóteles con la fe, dio al pensamiento del Estagirita una interpretación de carácter marcadamente averroísta. Rechazó la reforma tomista afirmando que, para Aristóteles el mundo es eterno y carente de comienzo, y por tanto, necesario, dado que el motor inmóvil atrae y mueve desde siempre el universo, señalando asimismo que el entendimiento posible es una substancia separada y única para todos los hombres. Para superar la oposición creada de esta manera entre el pensamiento de Aristóteles y los dogmas de la fe, Siger introdujo la distinción entre dos órdenes de verdad, la verdad de la fe y la verdad de la razón.

En conjunto hay que decir que la edad media tomó de Aristóteles las categorías esenciales para entender a Dios (ser supremo, forma suprema, pensamiento del pensamiento), al cosmos (estructura hilemórfica de los entes materiales, acto y potencia y todos los conceptos relacionados con éstos; el carácter limitado del mundo y su estructura) y al hombre mismo (el concepto de alma como forma substancial, los procesos del conocimiento, el concepto de virtud). En verdad, la revelación debía transformar tales categorías y conferirles sus valencias inéditas. Pero, los filósofos medievales sólo fueron parcialmente conscientes de ello. Las interpretaciones más recientes de la filosofía medieval señalan hasta qué punto fue simplista el viejo esquema que consideraba a la escolástica una mera adaptación de Aristóteles a las exigencias de la Revelación. En todo caso, sigue siendo verdad que el fundador del Peripato estimuló y fecundó el pensamiento medieval como ningún otro filósofo lo haría en épocas sucesivas. El epíteto que Dante aplicó a Aristóteles llamándolo el «maestro de aquellos que saben» expresa a la perfección los sentimientos de toda una época.

4. Aristóteles en el Renacimiento y en los primeros siglos de la era moderna[8]

Si Dante concedió el cetro del saber a Aristóteles, Petrarca, al inaugurar la era del humanismo, se lo entregó en cambio a Platón. En efecto, en la filosofía del humanismo y del renacimiento fue Platón el que estimuló ante todo la reflexión filosófica. Sin embargo, Aristóteles experimentó también un nuevo renacimiento, aunque de forma subordinada.

8. Para analizar más profundamente este punto remitimos a las historias de la filosofía medieval más cualificadas y a los estudios acerca del humanismo y del Renacimiento. Conserva siempre su gran utilidad el III vol. del *Grundriss* de Überweg, por las preciosas indicaciones contenidas en la obra. Por lo que respecta a la llamada «segunda escolástica», relegada por lo general al olvido, remitimos a F. Copleston, *Storia della filosofia*, vol. III: *Da Occam a Suarez*, Brescia 1966 (edic. orig. 1953; ^{2}1960), pág. 421ss.

En el Renacimiento el aspecto de Aristóteles cambia considerablemente respecto a la edad media; entre otras cosas en esta época se afirma el mito de la oposición radical entre los dos filósofos. En realidad esta oposición nace del conflicto de dos ideales; los amantes de las letras y los espíritus religiosos hallarán en Platón (interpretado desde la perspectiva neoplatónica) su alimento espiritual, mientras los amantes de la ciencia, los espíritus profanos y amantes de la *empiria* encontrarán su sustento en Aristóteles. Ambos personajes se convertirán así en dos símbolos; el primero será el símbolo de una visión trascendente-religioso-espiritualista de la realidad, el otro de una visión predominantemente naturalista y empirista de la misma. El célebre fresco de la escuela de Atenas, pintado por Rafael, representa de forma intuitiva y admirable esta oposición, simbolizando a Platón con el dedo dirigido hacia alturas metafísicas invisibles, y a Aristóteles con el dedo dirigido hacia los fenómenos visibles de la experiencia.

El primero que señaló la oposición entre Aristóteles y Platón fue Jorge Gemisto Pletón, que se trasladó a Italia procedente de Bizancio con ocasión del concilio de Florencia. Este autor trató de reunificar las religiones sobre la base de la metafísica del platonismo (interpretado desde una perspectiva neoplatónica), al que consideraba superior sin parangón al aristotelismo. Su obra, *Comparación de la filosofía de Platón y de Aristóteles* (compuesta alrededor del año 1440) provocó una reacción muy viva entre los aristotélicos, dando origen a una serie de escritos polémicos. Recordaremos a Jorge Scholarius Gennadio, que escribió *Sobre las dudas de Platón en torno a Aristóteles.* Contra Pletón escribió también Teodoro Gaza. Pero fue famosa sobre todo la respuesta dada a Pletón por Jorge de Trebisonda, titulada *Comparación de los filósofos Platón y Aristóteles* (1455), a la que respondió Basilio Bessarión con el escrito: *Contra un calumniador de Platón* (1469).

Jorge Gennadio (muerto alrededor de 1464), Jorge de Trebisonda (muerto en el año 1484), Teodoro Gaza (1400-1478), Hermolao Bárbaro (muerto en el año 1493) pueden considerarse como los iniciadores del aristotelismo del Renacimiento. Trebisonda aportó nuevas traducciones de escritos aristotélicos y comentó sobre todo la lógica. Teodoro Gaza tradujo asimismo obras de Aristóteles y de Teofrasto. Hermolao Bárbaro, además de los comentarios a los escritos aristotélicos, tradujo otros de Temistio (es preciso recordar la excelente traducción de la *Metafísica* realizada por Bessarión, procedente del otro bando).

El Aristóteles que renace, como ya hemos señalado, es un Aristóteles antiplatónico, y asimismo fuertemente antiescolástico; Hermolao consideraba a Alberto y a Tomás (así como a Averroes) como a «bárbaros».

Entre los aristotélicos del Renacimiento se pueden señalar dos orientaciones con arreglo a posiciones interpretativas opuestas; la de los averroístas, que ponían el énfasis en el intelecto posible único para todos, y la de los alejandristas que subrayaban, en cambio, la mortalidad del alma. Sin embargo, las dos opiniones se fueron desvaneciendo poco a poco hasta fundirse en una sola. El centro del averroísmo fue la universidad de Padua, mientras que el iniciador de la interpretación alejandrista fue Pedro Pomponazzi.

Entre los aristotélicos que se inspiran de alguna manera en el averroísmo, recor-

daremos a Nicolás Vernia (muerto en 1499), Agustín Nifo (muerto en 1546) que posteriormente se aproximó al tomismo, Alejandro Achillini (muerto en 1512) y Marco Antonio Zimara (muerto en 1532).

Simón Porzio (muerto en 1555) fue seguidor de Pomponazzi (1462-1524). Interpretó a Aristóteles en sentido naturalista César Cesalpino (muerto en 1603). Se aproximaron a la interpretación alejandrista Jacobo Zabarella (muerto en 1589) y César Cremonini (muerto en el año 1631).

Fuera de Italia se ocuparon de Aristóteles con exposiciones y comentarios J. Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étaples, muerto en 1537, que fue el iniciador del humanismo francés), Pedro Ramus (Pierre de La Ramée, muerto en 1572) que criticó la lógica aristotélica, pero escribió comentarios a los escritos lógicos, a la *Física* y a la *Metafísica.* El mismo Felipe Melanchton (1497-1560) fue muy sensible a las ideas aristotélicas.

Quedan todavía por descubrir o permanecen inéditas muchas de las traducciones y de los comentarios humanísticos y del renacimiento acerca de Aristóteles. Todavía no se ha realizado y ni siquiera programado un catálogo de estas obras.

En cambio, tuvo lugar un renacimiento de Aristóteles de carácter escolástico gracias a los dominicos y más tarde a los jesuitas (cuya orden fue fundada en el año 1540), en relación con la labor desarrollada por éstos en favor de la Contrarreforma.

Entre los dominicos recordaremos a Domingo de Flandes (muerto hacia 1500), que escribió las *Quaestiones* sobre la *Metafísica* del Estagirita; Crisóstomo Javelli (muerto hacia la mitad de 1500) que comentó, entre otras, la *Metafísica,* la *Ética,* la *Política* y el *De anima;* Francisco Silvestri, llamado el ferrariense (muerto en 1528) que escribió, entre otras cosas, *Questioni sulla Fisica* y sobre el *De anima,* Tomás de Vio (muerto en 1534), que comentó las obras de lógica y el *De anima.*

Después del concilio de Trento se distinguieron Domingo Soto (muerto en 1560), que escribió comentarios en torno a la *Física* y al *De anima;* Francisco Toledo (muerto en 1596), que comentó obras de *Lógica,* la *Física* el *De anima* y el *De generatione;* Pedro Fonseca (muerto en 1599), que comentó la *Metafísica;* Francisco Suárez (muerto en 1617) del que caben mencionar las *Disputaciones metaphysicae.* Recordaremos por último a Silvestre Mauro (1619-1687) que comentó de forma clara y lineal todo el Aristóteles filósofo *(Lógica, Retórica, Poética, Éticas, Política, Economía, Física, El cielo, El mundo, La generación, El alma, Parva naturalia, Metafísica),* publicadas en Roma en 1668 (todavía puede encontrarse la reedición publicada en París en el año 1885: *Aristotelis Opera Omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione ilustrata a Silvestro Mauro,* 4 volúmenes).

Pero la filosofía moderna había emprendido un camino completamente distinto; después de Galileo, Bacon y Descartes, Aristóteles quedó relegado prácticamente en el olvido; Leibniz constituye la típica excepción que confirma la regla. El gran Kant ignorará casi totalmente los escritos del Estagirita. La lógica formal aristotélica, que conoce y ensalza, es en realidad la lógica ampliamente reelaborada por la tradición escolástica, la metafísica que conoce es la racionalista de Wolff, mientras las éticas que le servirán de confrontación son la epicúrea y estoica. Y, así, los demás grandes filósofos, hasta llegar a Hegel, ignorarán los escritos de Aristóteles.

5. El renacimiento de Aristóteles en los siglos XIX y XX

En el curso del 800, dos acontecimientos cambiaron radicalmente la situación en favor de Aristóteles; la neta revalorización de la filosofía del Estagirita hecha por Hegel y la gran edición crítica del Aristóteles completo promovida por la Academia de Berlín y revisada por Bekker junto con otros filólogos de gran fama.

Hegel adoptó una posición drástica en favor de Aristóteles, sobre todo en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (que, como se sabe, nacieron de una serie de cursos universitarios pronunciados en Jena en los años 1805-1806, en Heidelberg entre 1816-1817 y entre 1817-1818 y finalmente en Berlín entre los años 1819 y 1820), lecciones publicadas como obras póstumas por Michelet en el año 1833, y con ampliaciones en los años 1840-1844)[9]. Éstas son algunas de las afirmaciones de Hegel extremadamente significativas: «Él (Aristóteles) es uno de los genios científicos más ricos y profundos que hayan existido jamás, un hombre al que ninguna época ha podido superar» (volumen II, pág. 275). Y ésta es la forma como el filósofo alemán estigmatiza la ignorancia de su época en torno a la filosofía de Aristóteles:

«Induce, entre otras cosas, a estudiar ampliamente a Aristóteles la consideración de que con ningún otro filósofo se ha cometido una injusticia más grave, con tradiciones carentes de toda sombra de pensamiento que se han transmitido en torno a su filosofía y que prevalecen todavía en la actualidad, aunque él haya sido durante tantos siglos el maestro de todos los filósofos. En realidad, se le atribuyen opiniones diametralmente opuestas a su filosofía. Mientras se lee mucho a Platón, los tesoros aristotélicos han permanecido casi desconocidos durante siglos hasta la edad moderna, y en torno a él se imponen los prejuicios más infundados. Casi nadie conoce sus obras especulativas, lógicas; a las que estudian la historia natural, se les ha hecho modernamente algo de justicia, pero no así a sus opiniones filosóficas. Por ejemplo, es sentir casi universal que la filosofía aristotélica y platónica son diametralmente opuestas entre sí como el realismo y el idealismo, identificándose el aristotelismo con el realismo en su forma más trivial. Platón habría establecido como principio lo ideal, de manera que la idea interna brotaría por sí misma en su creación; según Aristóteles, en cambio, el alma sería una *tábula rasa* que recibiría de manera pasiva todas sus determinaciones procedentes del exterior; la filosofía aristotélica sería por consiguiente empirismo, lockismo de la peor especie, etc. Veremos qué poco responde esto a la realidad. De hecho Aristóteles ha superado a Platón con su profundidad especulativa, ya que conoció la más profunda de las especulaciones, el idealismo, y se atiene a él, a pesar de la parte amplísima concedida al empirismo. Sin embargo, especialmente entre los franceses, existen todavía opiniones absolutamente erróneas acerca de Aristóteles. Hasta qué punto la tradición continúa atribuyéndole ciegamente determinadas afirmaciones, sin preocuparse de verificar si se encuentran realmente en sus libros, se comprueba por el hecho de que en los antiguos tratados de estética se ensalzan las tres unidades del drama –unidad de acción, de tiempo y de lugar–,

9. Existe una buena traducción italiana de la obra realizada por E. Codignola y de E. Sanna, Florencia 1930, todavía en venta, de la que sacaremos las citas.

designándose a las mismas como *las reglas de Aristóteles, la sana doctrina*. En cambio éste (*Poet.* capítulos 8 y 5) habla tan sólo de la unidad de acción, e incidentalmente también de la unidad del tiempo, pero no hace jamás referencia a la tercera, a la unidad de lugar» (pág. 276).

Y ésta es la afirmación más importante que realiza Hegel en favor de Aristóteles: «Si (...) se tomara en serio la filosofía, no cabría cosa más digna que recibir un curso de lecciones acerca de Aristóteles, el más digno de ser estudiado entre los filósofos antiguos» (pág. 293).

Naturalmente, la interpretación dada por Hegel es muy apriorística, porque este filósofo leyó a Aristóteles en función de sus propias categorías; sin embargo, queda el aspecto positivo al que nos hemos referido.

El otro gran acontecimiento que hemos mencionado ya con anterioridad fue la edición del Aristóteles completo efectuada por Bekker: *Aristotelis Opera, edidit Academia Regia Borussica*. Los dos primeros volúmenes, que contienen el texto crítico de todas las obras, fueron publicados en 1831; el volumen III, publicado también en el año 1831, contiene varias traducciones latinas; el IV, editado en el 1836, incluye extractos de los comentarios griegos; el V, publicado en el 1880, contiene los *Fragmentos* y el *Index aristotelicus*. De los escolios se hizo cargo Brandis (y algunos suplementos fueron preparados por Usener, y se incluyeron en el volumen V), los fragmentos fueron recogidos por V. Rose, y el *Index* fue preparado por H. Bonitz (véase la edición de Bekker reeditada por O. Gigon, Berlín 1960). Brandis presentó, entre los años 1853 y 1860, una exposición muy cuidada del pensamiento aristotélico, fundada en sólidas bases filológicas, dedicando al tema tres de los seis volúmenes de su célebre obra *Handbuch der Geschichte der griechisch-römische Philosophie*. Además del *Index*, que sigue siendo todavía un instrumento indispensable de trabajo, Bonitz publicó un excelente comentario (aparte de una nueva edición crítica de la *Metafísica*), en lengua latina (*Aristotelis Metaphysica*, recognovit et enarravit H. Bonitz, 2 vols., Bonn 1848), de carácter histórico-filológico. Con su edición de los fragmentos (que reelaboró posteriormente en 1886 para la «Bibliotheca teubneriana»), y con el anterior volumen *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig 1863) Rose puso las bases para el renacimiento de los estudios sobre el Aristóteles exotérico (dicho autor consideraba paradójicamente como no auténticos todos los fragmentos de los exotéricos). En la escuela de Bekker y de Brandis se formó como filósofo F. A. Trendelenburg (mientras en filosofía se dejó arrastrar por la problemática hegeliana), el cual, además de un volumen que es una verdadera joya de perfección y de claridad, en el que presentó y comentó sistemáticamente los textos fundamentales de la lógica (*Elementa logicae Aristoteleae*, Berlín 1836, reeditado varias veces) escribió la primera gran historia de la doctrina de las categorías, centrada principalmente en Aristóteles, así como la edición crítica con un comentario en latín del *De anima* (*Geschichte der Kategorienlehre*, Berlín 1846, reeditado varias veces y *Aristotelis De anima libri tres*, 1833, editio altera ementada et aucta, Berlín 1877). La obra acerca de las categorías, que interpretaba la génesis de éstas en clave gramatical, dio origen a una serie de discusiones a alto nivel en las que se trató exhaustivamente toda la problemática relativa a la doctrina aristotélica de las categorías (en la discusión tomó

parte también el mismo Bonitz). En la escuela de Trendelenburg se formó F. Brentano, que con su *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (de 1862) interpretó la ontología aristotélica de manera bastante original, reconstruyendo la «lista» de los significados del ser según el Estagirita, mostrando el vínculo que une a los diferentes significados y la relación analógica que les liga a todos ellos con la substancia. Brentano, como diremos más adelante, influyó sobre Heidegger, del que parte toda una corriente de intérpretes de Aristóteles todavía viva.

Estas obras continuaron siendo durante largo tiempo puntos de referencia de gran peso y constituyen todavía objeto de lectura indispensable.

Recordemos, además, entre las obras del 800 que ejercieron una influencia notable en el ámbito de los estudios aristotélicos: F. Biese, *Die Philosophie des Aristoteles*, 2 vols., Berlín 1835-42; F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 vols., París 1837-46, que interpreta la ontología aristotélica desde la perspectiva espiritualista-neoplatónica; T. H. Waitz, que publicó una nueva edición crítica con un comentario excelente en lengua latina del *Organon* (Aristóteles, *Organon*, 2 vols., Leipzig 1844; Aalen 1865); A. Schwegler, que publicó una edición, con traducción y comentario analítico de la *Metafísica: Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Commentar*, 4 vols., Tubinga 1847 (Francfort 1960), en el que pueden percibirse influencias hegelianas; Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I, Leipzig 1855 (Graf 1955), que revela asimismo influencias hegelianas.

El trabajo que ejerció mayor influencia sobre la cultura filosófica fue el volumen II, 2 de la *Philosophie der Griechen* de E. Zeller ([3]1878), cuya traducción italiana se valora mucho (la última parte del volumen ha sido ya publicada en Florencia, en la Nuova Italia, en 1966, puesta al día por A. Plebe), en la que se deja sentir la inspiración hegeliana, aunque sea de manera atenuada. Zeller vio a Artistóteles como aquel que intentó conciliar el concepto puro y la *empiria*, pero que no lo consiguió a causa de la incompatibilidad estructural de lo universal con lo individual. Y, puesto que, para Zeller, el individuo sería según Aristóteles la verdadera substancia, ésta resultaría en definitiva incognoscible, siendo sólo verdaderamente cognoscible lo universal. De aquí en adelante casi todos los manuales repetirán en gran medida la interpretación de Zeller.

No alcanzó, ni con mucho, esta importancia el volumen acerca de Aristóteles escrito por Th. Gomperz en el ámbito de sus *Die Griechische Denker* (Viena 1895-1902), ya que, en el intento de reaccionar contra la interpretación espiritualista e idealista, leyó a Aristóteles desde una perspectiva positivista tan marcada que consiguió deformar considerablemente la personalidad del Estagirita.

Meier con su *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols., Tubinga 1896-1900 (reedición anast., Hildesheim 1969-1970) presentó una interpretación que corrigió en sentido realista la lectura de Prantl hecha desde una perspectiva idealista. En Italia, G. Calogero (*I fondamenti della logica aristotelica*, Florencia 1927) ha intentado seguir una vía media entre Prantl y Meier (considerando la lógica aristotélica dividida en un movimiento noético y otro dianoético). Entre ambos siglos se fue multiplicando la bibliografía acerca de Aristóteles, las posiciones de los autores se fueron caracterizando asimismo cada vez más por su diversidad o indeterminación, de manera que

es imposible esbozar un cuadro de conjunto, si no va acompañado de una serie de puntualizaciones que no pueden realizarse en este lugar[10].

Tras una considerable labor de esquematización, es posible, sin embargo, distinguir las siguientes orientaciones según las cuales parece moverse la literatura de los siglos XIX y XX:

1) *Una orientación idealista-espiritualista* iniciada, como hemos visto, por Hegel y que ha resultado fecunda en los autores que han tomado de ella sólo algunos puntos, reelaborándolos en función de los instrumentos filológicos que la edición Bekker de 1831 puso a su disposición.

2) *Una orientación positivista,* cuyo representante típico es Gomperz. Algunos intérpretes del novecientos (por ej., Solmsen) se inspiran, si no en las doctrinas del positivismo del ochocientos, en la mentalidad positivista.

3) *Una dirección heideggeriana.* Como ya se ha dicho, Brentano ejerció influencia sobre Heidegger (*Sein und Zeit* empieza con un resumen de las conclusiones del libro de Brentano acerca del ser aristotélico), quien, por otra parte, no dudó en decir: «Dejad a un lado la lectura de Nietzsche y estudiad primeramente a Aristóteles durante diez o catorce años.» Siguen esta orientación K. Schilling, Wollny, W. Bröcker, E. Tugendhat, L. Lugarin y en parte también P. Aubenque entre otros.

4. *La orientación neoescolástica.* (En Lovaina se fundó toda una colección de estudios aristotélicos en la que se publicaron obras de insignes aristotélicos tales como A. Mansion, E. Nuyens y G. Colle; el «Pontifical Institute of Medieval Studies» de Toronto publicó una de las monografías más bellas sobre la metafísica aristotélica escrita por J. Owens; en Italia se creó una nueva colección que tenía como finalidad presentar todas las obras filosóficas de Aristóteles con amplio comentario.) Precisemos que, al contrario de lo que se cree con espíritu simplista por parte de muchos, los neoescolásticos no están interesados en tomistizar a Aristóteles, sino más bien en comprenderlo en los límites de la economía de su pensamiento, para entender mejor la novedad que ha supuesto santo Tomás, mientras los neoclásicos en general se sienten interesados en destacar la originalidad y la validez de cierto planteamiento especulativo de los problemas tal como se encuentra en Aristóteles.

5. *La orientación histórico-filológica* que, al menos en las intenciones, pretendería mantenerse neutral desde el punto de vista filosófico. Sin embargo, es muy raro que suceda esto, especialmente en los trabajos de gran alcance. En todo caso hemos de destacar que de esta orientación propia de los filólogos nació la interpretación llamada genética, inaugurada en 1923 por Werner Jaeger al que nos referiremos más adelante (Jaeger fue discípulo del gran Wilamowitz).

6) Finalmente, en relación con la interpretación de la lógica, se ha difundido una tendencia a entender el *Organon* basándose en los cánones de la moderna *lógica*

10. Para un cuadro detallado remitimos a E. Berti, cap. *Aristotele* en las *Questioni di storiografia filosofica* de próxima publicación en La Scuola di Brescia (el autor nos ha proporcionado amablemente las pruebas de imprenta); la parte de la bibliografía de Berti representa el complemento exacto de este capítulo nuestro. Por falta de espacio nos limitaremos a señalar algunos de los nombres más significativos de los estudiosos de Aristóteles, sin poder reseñar, por otra parte, todos los detalles de sus obras que se encontrarán, no obstante, en la bibliografía. Complementos útiles de cuanto se ha dicho aquí son también los trabajos indicados en la bibliografía, I, 2.

formal o logística (véase en especial Lukasiewicz y sus seguidores, en Italia especialmente M. Mignucci). También mencionaremos una tendencia, sobre todo en los países de lengua inglesa, a estudiar la *Retórica* y en general Aristóteles desde el punto de vista de la lingüística moderna.

6. La innovación del método genético y el redescubrimiento del joven Aristóteles

Puesto que la interpretación genética ha introducido un método no sólo nuevo sino revolucionario, poniendo en movimiento un renacimiento aristotélico verdadero y propio, debemos ilustrar brevemente sus características e indicar sus resultados.

En 1923, Werner Jaeger publicó el volumen *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (traducción italiana de Guido Calogero, Florencia 1935, reeditada varias veces). Jaeger era ya conocido como estudioso de Aristóteles por haber publicado en 1912 *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* en la que, sin embargo, adoptaba todavía los cánones interpretativos de la filología alemana del 800. En su obra *Aristoteles,* en cambio, elaboró la nueva hipótesis de la evolución espiritual del Filósofo, destinada a tener la mayor fortuna. No es exagerado afirmar, como lo ha hecho alguien, que toda la bibliografía aristotélica posterior a 1923 es, de alguna manera, una toma de posición en favor o en contra de las conclusiones de este libro. Jaeger trata de reconstruir la historia espiritual del Estagirita, empezando por el período de la Academia y concluyendo con los últimos años. Aristóteles habría pasado de una fase platónica a mostrar un interés cada vez más intenso por la experiencia y por el mundo empírico, atenuando progresivamente su interés por la metafísica y lo trascendente. En el período académico, Aristóteles habría profesado fielmente el platonismo. En los años inmediatamente sucesivos a la muerte de Platón habría empezado en Aso a criticarlo, aunque sin rechazarlo totalmente, concibiendo la metafísica como la doctrina de lo suprasensible. Aristóteles habría demostrado interés sucesivamente por las substancias y las entelequias inmanentes, hasta llegar a concebir la metafísica como fenomenología de los diferentes significados del ser. En los últimos años de su vida, se habría interesado casi exclusivamente por las ciencias empíricas. Todas las ramas de la filosofía aristotélica mostrarían huellas de esta línea evolutiva que va del platonismo al empirismo. Pero lo más interesante sería el hecho de que esta evolución introduciría una disparidad no sólo entre las obras de juventud y las de la madurez, sino también en todas las obras de escuela. Así, y ésta es la tesis más devastadora, las obras de escuela, iniciadas ya en el período de Aso, estarían constituidas por estratificaciones sucesivas, expresión de una diversa fase de la evolución espiritual del Estagirita, y entre las partes no sólo no existiría unidad literaria, sino tampoco homogeneidad especulativa ni unidad filosófica. Jaeger escribe, como ejemplo, a propósito de la *Metafísica:*

«No es lícito considerar como unidad los trozos recogidos en el *corpus metaphysicum,* y establecer basándose en su contenido una categoría común, obtenida haciendo la media de elementos heterogéneos (...). Tampoco es lícito partir del presupuesto de su homogeneidad filosófica, para esconder los problemas que plantea a cada paso

incluso desde el punto de vista del contenido. Hay que rechazar cualquier tentativa de reconstruir con trozos superpuestos una ulterior unidad literaria por medio de la trasposición o de la exclusión de los libros. Pero tampoco puede aceptarse la precipitada admisión de su unidad filosófica, en detrimento de las características que presenta cada documento de una actividad del pensamiento que luchó sin tregua durante decenios con los mismos problemas y que representa un momento fecundo, un grado del desarrollo para una nueva formulación» (tr. cit., pág. 226).

Las conclusiones de Jaeger, acogidas por muchos con gran entusiasmo, mostraron pronto su escasa consistencia, al examinarlas en función del mismo método genético. H. von Arnim mostró la posibilidad de invertir el sentido de la línea evolutiva diseñada por Jaeger. Las hipótesis de von Arnim fueron ampliamente examinadas por Paul Gohlke y Max Wundt, que reconstruyeron una línea de la evolución aristotélica que va del empirismo a la recuperación del platonismo. Oggioni intentó conciliar ambas posibilidades, mostrando un Aristóteles que, a la vez, se mueve hacia el empirismo pero continúa en el platonismo. I. Düring, por el contrario, ha intentado demostrar que Aristóteles nunca ha sido platónico en el sentido que quiere Jaeger, sino que ha sabido asumir posiciones personales. Finalmente, otros han demostrado que los elementos platónicos y aristotélicos están siempre equilibrados, incluso en los escritos juveniles. Otros estudiosos han intentado aplicar el método genético al estudio de un concepto o de una doctrina en el conjunto de todo el *corpus,* como Nuyens para la doctrina del alma, con resultados que contrastan con los de Jaeger. Zürcher creyó que podía demostrar, utilizando el método genético, que el *corpus aristotelicum* sólo es auténtico en un veinte por ciento; Aristóteles hubiera sido siempre platónico, Teofrasto habría pasado del platonismo al empirismo (el lector encontrará el análisis de las diferentes tesis y de sus intérpretes en los siguientes trabajos: Berti, *La filos. d. primo Arist.*, cit., pág. 9-122; Reale, *Il concetto di filos. prima,* cit., pág. 327-373 *passim;* Plebe, puesto al día por Zeller, *La filos. dei Greci, passim*).

El método genético ha alcanzado las columnas de Hércules; los últimos secuaces no se entienden entre ellos porque, como ya hemos observado, con el método genético ha sido posible demostrar todo y lo contrario de todo. Sólo sería eficaz si las obras de escuela o las partes que las constituyen pudieran ser fechadas, es decir, si existiera algún testimonio externo de la época de su composición; pero, por el análisis de su contenido, al tratarse sustancialmente de cursos de lecciones reunidas progresivamente, es estructuralmente imposible establecer la fecha de su composición. Además, los escritos aristotélicos, al carecer de unidad literaria tal como los conocemos, sólo pueden ser leídos unitariamente, por la razón fundamental de que, al no haber salido nunca de las manos de Aristóteles, y al ser elaborados progresivamente, *han adquirido la fisonomía precisa que su autor pretendía.* En resumen, puesto que Aristóteles no ha repudiado obras o parte de ellas, sigue siendo «unitariamente» responsable de las mismas. Los esotéricos no pueden ser tratados como simples apuntes.

Los éxitos positivos más destacados del método inaugurado por Jaeger son los siguientes: *a)* El descubrimiento del Aristóteles de los escritos juveniles (exotéricos). E. Bignone, al aplicar las normas jaegerianas en su *Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (1936) ha podido interpretar la filosofía helenística dentro de

una nueva perspectiva (véanse los resultados de este redescubrimiento en Berti, *La filos. del primo Arist.*, cit.). *b)* La demostración de que Aristóteles históricamente y teoréticamente sólo se entiende teniendo en cuenta sus relaciones dialécticas con el platonismo. *c)* Una profundización y un examen crítico de las obras más significativas de Aristóteles, que ha hecho emerger muchos e importantes elementos nuevos, útiles para una comprensión siempre más adecuada de los textos. *d)* Un sentido más vivo de la historicidad del pensamiento del Estagirita, considerado hasta entonces demasiado abstractamente y antihistóricamente.

Como alternativa al Aristóteles «genético», se ha propuesto y se propone, por un lado, un Aristóteles problemático, al que Aubenque ha dado una expresión paradigmática, próxima a la corriente de los heideggerianos y, por otro, el Aristóteles de los neoclásicos, que intentan liberarlo de las incrustaciones escolásticas, sin rasgarlo con el método genético ni condenarlo al jaque mate como hacen a veces los intérpretes heideggerianos, los problematicistas.

En cualquier caso, hoy ya no parece posible atrincherarse en el filologismo de los epígonos del método genético: los textos de Aristóteles pueden leerse de nuevo en sentido plausible sólo si y en la medida en que se crea de nuevo en el discurso filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

I. Repertorios bibliográficos y reseñas críticas

Casi toda la bibliografía aristotélica hasta el año 1896 se encontrará en M. Schwab, *Bibliographie d'Aristote,* Librairie H. Welter, París 1896. Esta obra es manuscrita y contiene alrededor de 3750 indicaciones (es valiosa sobre todo por las indicaciones puntuales de las ediciones, de las traducciones y de los comentarios de Aristóteles).

En relación con la bibliografía correspondiente a la época que discurre entre los siglos XIX y XX, puede verse en Überweg-Praechter, *Die Philosophie des Altertums,* Basilea [12]1926, pág. 101*-22*.

Con respecto a la bibliografía posterior a 1926, véase:

Philippe, M. D., *Aristoteles (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* editado por I.M. Boschenski), Berna 1948.

Totok, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* Francfort del Meno 1964.

Gómez Nogales, S., *Horizonte de la Metafísica aristotélica,* «Estudios Onienses», serie II, vol. 2, Madrid 1955, pág. 247-398.

Son asimismo bastante útiles:

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale, Auteurs, IV: *Aristote,* París 1901.

Aristotle, British Museum, *Catalogue of printed Books,* Londres 1884.

Aristoteles, editado por la Biblioteca nacional de Prusia, edición especial del *Gesamtkatalog der Preussischen Bibliotheken,* Berlín 1934.

Para la puesta al día en materia bibliográfica se consultarán:

L'année philologique de Marouzeau y el *Répertoire bibliographique de la philosophie* de la «Société philosophique de Louvain» publicado juntamente con la «Revue philosophique de Louvain».

En relación con un *status quaestionis* relativo a la moderna bibliografía aristotélica se consultarán:

Gohlke, P., *Überblick über die Literatur zu Aristoteles bis 1925.* «Jahresbericht über

die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft», CCXVI, 1927, pág. 65-100; CCXX, 1929, pág. 265-328.

Wilpert, P., *Die Lage der Aristoteles Forschung*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», I, 1946, pág. 123-140.

Moraux, P., *L'évolution d'Aristote*, en *Aristote et saint Thomas d'Aquin* (varios autores), Lovaina 1957, pág. 9-41.

Long, H. S., *A Bibliographical Survey of Recent Work of Aristotle*, «Classical World», LI, 1958, pág. 47-51; 57-60; 69-76; 96-98; 117-9; 160-2; 167-8; 193-4; 204-9.

Berti, E., *La filosofia del primo Aristotele*, Padua 1962, pág. 9-122.

–, *Aristotele*, en *Questioni di storiografia filosofica* (varios autores), bajo la dirección de V. Mathieu, La Scuola, Brescia.

Respecto a las bibliografías relativas a cada una de las obras o a cada una de las partes de la filosofía de Aristóteles, véase el apartado VIII de esta bibliografía.

II. Las obras de Aristóteles

Lista de las obras esotéricas y exotéricas

Incluiremos en la lista los títulos de las obras del *Corpus aristotelicum* según el orden en el que están impresas en la edición de Bekker, incluidas las obras espurias; indicaremos primeramente el título griego, después el título en lengua latina que se utiliza habitualmente en las citas.

Κατηγορίαι	*Categoriae*
Περὶ ἑρμηνείας	*De interpretatione*
'Αναλυτικὰ πρότερα	*Analytica priora*
'Αναλυτικὰ ὕστερα	*Analytica posteriora*
Τοπικὰ	*Topica*
Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων	*De sophisticis elenchis*
Φυσικὴ ἀκρόασις	*Physica*
Περὶ οὐρανοῦ	*De caelo*
Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς	*De generatione et corruptione*
Μετεωρολογικά	*Meteorologica*
Περὶ κόσμου πρὸς 'Αλέξανδρον	*De mundo*
Περὶ ψυχῆς	*De anima*
Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν	*De sensu et sensibili*
Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως	*De memoria et reminiscentia*
Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως	*De somno*
Περὶ ἐνυπνίων	*De somniis*

Περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις	*De divinatione per somnum*
Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος	*De longitudine et brevitate vitae*
Περὶ νεότητος καὶ γήρως	*De juventute et senectute*
Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου	*De vita et de morte*
Περὶ ἀναπνοῆς	*De respiratione*
Περὶ πνεύματος	*De spiritu*
Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίας	*Historia animalium*
Περὶ ζῴων μορίων	*De partibus animalium*
Περὶ ζῴων κινήσεως	*De motu animalium*
Περὶ πορείας ζῴων	*De incessu animalium*
Περὶ ζῴων γενέσεως	*De generatione animalium*
Περὶ χρωμάτων	*De coloribus*
Περί ἀκουστῶν	*De audibilibus*
Φυσιογνωμονικά	*Physiognomonica*
Περὶ φυτῶν	*De plantis*
Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων	*De mirabilibus auscultationibus*
Μηχανικά	*Mechanica*
Προβλήματα	*Problemata*
Περί ἀτόμων γραμμῶν	*De lineis insecabilibus*
'Ανεμῶν θεσείς καὶ προσηγορίαι	*Ventorum situs*
Περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου	*De Xenophane, Zenone, Gorgia* [pero el título exacto es *de Xenoph., Melisso, Gorgia*]
Τὰ μετὰ τὰ φυσικά	*Metaphysica*
'Ηθικὰ Νικομάχεια	*Ethica Nichomachea*
'Ηθικὰ Μεγάλα	*Magna moralia*
'Ηθικὰ Εὐδήμεια	*Ethica Eudemea*
Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν	*De virtutibus et vitiis*
Πολιτικά	*Politica*
Οἰκονομικά	*Oeconomica*
Τέκνη ῥητορική	*Rhetorica*
'Ρητορικὴ πρὸς 'Αλέξανδρον	*Rhetorica ad Alexandrum*
Περὶ ποιητικῆς	*Poetica*
Fragmenta	*Fragmenta*
'Αθηναίων πολιτεία	*Atheniensium respublica*

He aquí los títulos de las obras de las que se han recuperado fragmentos, según la edición de Ross, con la traducción castellana.

Diálogos:

Γρύλλος, ἢ Περὶ ῥητορικῆς	*Grillo o sobre la retórica*
Συμπόσιον	*Simposio*

Σοφιστής	*Sofista*
Εὔδημος, ἢ Περὶ ψυχῆς	*Eudemo o sobre el alma*
Νήρινθος	*Nerinto*
Ἐρωτικός	*Erótico*
Προτρεπτικός	*Protréptico (exhortación a la filosofía)*
Περὶ πλούτου	*Sobre la riqueza*
Περὶ εὐχῆς	*Sobre la oración*
Περὶ εὐγενείας	*Sobre la nobleza de nacimiento*
Περὶ ἡδονῆς	*Sobre el placer*
Περὶ παιδείας	*Sobre la educación*
Περὶ βασιλείας	*Sobre la monarquía*
Ἀλέξανδρος, ἢ ὑπὲρ ἀποίκων	*Alejandro o sobre las colonias*
Πολιτικός	*Político*
Περὶ ποιητῶν	*Sobre los poetas*
Περὶ φιλοσοφίας	*Sobre la filosofía*
Περὶ δικαιοσύνης	*Sobre la justicia*

Obras lógicas:

Περὶ προβλημάτων	*Sobre los problemas*
Διαιρέσεις	*Divisiones*
Ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά	*Huellas para argumentaciones*
Κατηγορίαι	*Categorías*
Περὶ ἐναντίων	*Sobre los contrarios*

Obras filosóficas:

Περὶ τἀγαθοῦ	*Sobre el bien*
Περὶ ἰδεῶν	*Sobre las ideas*
Περὶ τῶν Πυθαγορείων	*Sobre los pitagóricos*
Περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας	*Sobre la filosofía de Arquitas*
Περὶ Δημοκρίτου	*Sobre Demócrito*

Poemas

Catálogos de las obras de Aristóteles

Las listas de los títulos de las obras de Aristóteles han sido transmitidas por:

1) Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos,* V, 21ss;
2) Un autor anónimo de la llamada *Vita Menagiana* (por su editor), que alcanza desde Hesiquio de Mileto;

3) Tolomeo, que depende de Andrónico.

Estas listas fueron publicadas por V. Rose, en el vol. V de *Aristotelis Opera* en la Academia de Berlín, 1870, pág. 1463ss. Véase también Rose: *Aristoteles pseudepigraphus,* Leipzig 1863, pág. 11ss; *Arist. Fragmenta,* III ed., ibid. 1886, pág. 3ss; pág. 1466ss (véase también Rose, *Aristoteles pseudepigraphus,* cit., pág. 18ss y *Fragmenta,* III ed. cit., pág. 9ss); pág. 1469ss (véase también Rose, *Fragmenta,* III ed. cit., páginas 19ss).

Sobre este tema véase:

Moraux, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* Lovaina 1951 (el lector encontrará aquí *status questionis,* conjeturas nuevas y profundas, amplísima bibliografía).

Bibliografías antiguas

Las principales biografías de Aristóteles que nos han sido transmitidas son:

1) *Vida de Aristóteles* de Diógenes Laercio;
2) dos *Vidas griegas* (*Vita Martiana* y *Vita Vulgata*);
3) una *Vita latina;*
4) dos *Vidas siríacas;*
5) cuatro *Vidas árabes* (autores: an-Nadim, Al-Mubashir, Al-Qifti, Usaibia).

Estas vidas han sido editadas y comentadas recientemente con gran competencia y espíritu crítico:

Düring, I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* Göteborg 1957 (recoge todo el material biográfico antiguo, presenta una nueva edición crítica del mismo y un comentario histórico y filológico).

III. Ediciones generales y especiales de las obras

1. *Ediciones generales*

La primera edición impresa de las obras de Aristóteles es la llamada «aldina»: *Aristotelis Opera, Graece...,* Venecia 1495-1498, 6 vol.

A la edición aldina le siguieron las tres ediciones de Basilea. La primera dirigida por Erasmo de Rotterdam, se publicó en el año 1531 (*Aristotelis Opera omnia,* Basilea 1531), la segunda en 1539 (*Basileensis secunda,* que es una reproducción de la anterior) y la tercera en 1550 (*Basileensis tertia* o *isingriniana,* nombre derivado del impresor Isingrin), edición corregida de las anteriores.

En 1551-1553 vio la luz la segunda edición aldina en 6 vol. (llamada *camotiana* por las correcciones introducidas por J. B. Camotius).

En 1584-1587 se editó la célebre edición de Sylburg, en 5 vol. y 11 tomos (*Aristotelis Opera quae extant,* Francfort 1584-1587), que mejora las anteriores.

En 1590 se publicó en Lyón una nueva edición dirigida por Casaubonus (*Aristotelis Opera nova editio...*, 2 vol.) reeditada en 1596.

Pacius dirigió una edición ulterior, que fue una revisión de las precedentes (*Opera omnia Graece et Latine...*, Ginebra 1596 y Lyón 1597).

Recordemos además: *Opera, nova editio, Graece et Latine..., 2 vol. Genevae 1602 (y 1606-1607)*. Y ulteriormente: *Tou Stageiritou ta sozomena, Latinae interpretationes adiectae quae greco contextui melius respondent...*, 2 vol., Ginebra 1606-1609.

Entre las ediciones del siglo XVII cabe mencionar, además, la del Du Val, *Opera omnia quae extant, Graece et Latine...*, 2 vol., París 1619, reeditada en 1629 y más tarde en 1639 y en 1654 (incrementada en 4 volúmenes).

En el siglo XVIII, Th. Buhle dio comienzo a una nueva edición de las obras de Aristóteles, pero no logró concluirla: *Opera omnia Graece...*, vol. I-IV, Zweibrücken (Biponti) 1791-1793, vol. V, Estrasburgo (Argentorati) 1799.

Entre las ediciones del siglo XIX sobresale la de Bekker, a la que nos hemos ya referido y que describiremos más detalladamente en seguida. Para completar la lista recordaremos, además:

Aristotelis Opera ad optimorum librorum fidem accurate edita, Tauchnitz, Leipzig 1831-1832, en 16 vol. (edición estereotipada con correcciones); editada nuevamente en 1867-1873.

Aristotelis Opera quae extant, uno volumine comprehensa (...) edidit C.H. Weisse, Tauchnitz, Leipzig 1843.

La edición destinada a suplantar a todas las demás y a convertirse en el punto de referencia para las citas, fue la de la Academia de Berlín, 1831-1870, todavía indispensable, aunque ha sido superada en muchos detalles:

Aristotelis Opera edidit Academia regia Borussica, G. Reimer, Berlín 1831-1870. I-II: *Aristoteles Graece*, texto crítico a cargo de I. Bekker (impreso a dos columnas, indicándose la de la izquierda con *a)* y la de la derecha con *b*); III: *Aristoteles Latine*, contiene traducciones latinas del Renacimiento realizadas por diferentes autores; el volumen volvió a publicarse en 1931; IV: *Scholia in Aristotelem*, contiene pasajes aislados tomados de comentadores griegos bajo la dirección de C.A. Brandis (la edición de los comentarios griegos publicada sucesivamente por la Academia de Berlín y cuya lista presentaremos más adelante, hacen casi superfluo este volumen); V: *Aristotelis Fragmenta*, recogidos por V. Rose; suplementos a los *Scholia in Aristotelem* a cargo de Usener e *Index aristotelicus* a cargo de H. Bonitz (este *Index* es una obra de altísimo nivel, y no ha sido superada hasta la fecha, mientras que la colección de fragmentos ya no es utilizable; véase, más adelante, las indicaciones relativas a las ediciones más recientes de los fragmentos). O. Gigon, Berlín 1960-1961 dirigió una reedición (con correcciones) de esta edición monumental.

Digna de especial atención, porque mejora en ciertos puntos la de Bekker, es la edición publicada por F. Didot, no valorada en la medida que se merece y, lamentablemente, no utilizable por razones objetivas, dado que no reproduce la paginación de Bekker, norma obligada actualmente en las citas:

Aristotelis Opera omnia graece et latine, cum indice nominum et rerum absolutissimo, A.F. Didot, vol. I-IV, París 1848-1869, vol. V *(Index)*, 1874.

Además, muchas de las obras del *Corpus aristotelicum* se hallan disponibles en las siguientes colecciones famosas de clásicos griegos y latinos:
«Bibliotheca Teubneriana»;
«Collection des Universités de France»;
«Oxford Classical Texts»;
«The Loeb Classical Library».

De muchas de las obras aristotélicas publicadas en estas colecciones ofreceremos detalles a continuación.

2. *Ediciones de obras individuales*

Nos limitamos a obras de interés estrictamente filosófico, sobre las que se basa nuestra exposición y siguiendo el orden de la misma. Para un cuadro general, remitimos a A. Bonetti, *Le edizioni del testo greco di Aristotele dal 1831 ai nostri giorni*, en *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei* (varios autores), Milán 1956, pág. 166-201.

Fragmentos

Rose, V., *Aristotelis pseudepigraphus*, Leipzig 1863.

Id., *Aristotelis que ferebantur librorum fragmenta*, impreso en 1867, pero publicado en 1870 juntamente con el *Index arist.* de Bonitz en el vol. V de la ed. Bekker.

Id., *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta*, III ed., Leipzig 1886 (en la «Biblioth. Teubneriana»).

Walzer, R., *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florencia 1934.

Ross, W.D., *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.

Plezia, M., *Aristotelis epistularum fragmenta cum testamento*, Varsovia 1961.

Metafísica

Schwegler A., *Die Metaphysik des Aristoteles, Grundtext, Uebersetzung und Commentar* (contiene además estudios explicativos), Tubinga 1847-1848, 4 vol. (Francfort del Meno, 1960, reprod. anast.).

Bonitz, H., *Aristotelis Metaphysica*, recognovit et enarravit H.B., Bonn 1848-1849, 2 vol. (el segundo volumen ha sido reproducido en edic. anast., Hildesheim 1960).

Christ, W., *Aristotelis Metaphysica*, recognovit W. Christ, Leipzig 1886; nueva impresión corregida 1895, reeditada varias veces.

Estas tres ediciones del siglo XIX son todavía útiles. En nuestro siglo se han publicado las dos mejores:

Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, texto revisado con introducción y comentario, Oxford 1924, 1953, 1958, 2 vol. (excelente).

Jaeger, W., *Aristotelis Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii 1957 (se apoya en gran parte en Ross, añadiendo algunas conjeturas sagaces).

Recordemos, además, para completar la lista:

Tredennick, H., *Aristotle, The Metaphysics, with an English Translation*, Londres-Nueva York 1933-1935 (inferior a las dos precedentes; forma parte de «The Loeb Classical Library»).

García Yebra, V., *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, 2 vol., Gredos, Madrid 1970.

Física

Prantl, C., *Aristoteles' Acht Bücher Physik, Griechisch und Deutsch*, Leipzig 1854; véase también, del mismo autor, la edición preparada para la «Bibliotheca Teubneriana», Leipzig 1879.

Carteron, H., *Aristote, Physique*, texto establecido y traducido por H. Carteron, París, 1926-1931, 2 vol. (forma parte de la «Collection des Universités de France»).

Wicksteed, Ph.H.-Cornford, F.M., *Aristotle, The Physics*, con una traducción inglesa, Londres-Nueva York 1929-1934 (forma parte de «The Loeb Classical Library»).

Ross, W.D., *Aristotle's Physics*, un texto revisado con introducción y comentario, Oxford 1936 (el texto crítico fue editado en 1950 en la colección «Oxford Classical Texts»).

«De caelo»

Prantl, C., *Vier Bücher über das Himmelgebäude und zwei Bücher über Entstehen und Vergehen, Griechisch und Deutsch*, Leipzig 1858 (véase del mismo Prantl el texto crítico de las dos obras publicado en la «Bibliotheca Teubneriana», Leipzig 1881).

Allan, D.J., *Aristotelis De caelo*, Oxford 1936, reedit. con correcciones en 1955 (forma parte de la colección «Oxford Classical Texts»).

Guthrie, W.K.C., *Aristotle, On the Heavens*, con una traducción inglesa, Londres 1939 (forma parte de «The Loeb Classical Library»).

Longo, O., *Aristotele, De Caelo*, Introducción, texto crítico, traducción italiana y notas, Florencia 1962.

Moraux, P., *Aristote, Du Ciel*, texto revisado y traducido, París 1965 (forma parte de la «Collection des Universités de France»).

«De generatione et corruptione»

Joachim, H.H., *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away*, un texto revisado con introducción y comentario, Oxford 1922.

Mugler, C., *Aristote, De la génération et de la corruption*, texto revisado y traducido, París 1966 (forma parte de la «Collection des Universités de France»).

«De anima»

Trendelenburg, F.A., *Aristotelis De anima libri tres*, Berlín [2]1877 (Graz 1957, reed. anast.) con excelente comentario en latín.

Rodier, G., *Aristote, Traité de l'âme traduit et annoté*, 2 vol., París 1900.

Hicks, R.D., *Aristotle, De anima*, con traducción, introducción y notas, Cambridge 1907.

Biehl, G., *Aristotelis De anima libri tres*, ed. corregida, Leipzig 1896 (forma parte de la «Bibliotheca Teubneriana»).

Biehl, G., Apelt, O., *Aristotelis De anima libri tres*, edición tercera dirigida por O. Apelt, Leipzig 1926 (forma parte de la «Bibliotheca Teubneriana»).

Hett, W.S., *Aristotle, On the Soul...*, con una traducción inglesa, Londres 1936 (forma parte de «The Loeb Classical Library»).

Ross, W.D., *Aristotle, De anima*, con introducción y comentario, Oxford 1961 (el texto crítico de Ross se encuentra, sin introducción y sin comentario, en la colección «Oxford Classical Texts», ibid. 1952).

Jannone, A., Barbotin, E., *Aristote, De l'âme*, texto revisado por A. Jannone, traducción y notas de E. Barbotin, París 1966 (forma parte de la «Collection des Universités de France»).

Éticas

Falta todavía una edición crítica de las tres *Éticas* que sea plenamente satisfactoria, mientras existen buenos comentarios anejos a traducciones a las que nos referiremos más adelante.

Habrá que recurrir por consiguiente a las ediciones de finales del siglo pasado:

Grant, A., *The Etics of Aristotle*, ilustrada con ensayos y notas, Londres 1857; [4]1884, 2 vol.

Ramsauer, G., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig 1878.

Susemihl, Fr., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig 1882; edición tercera dirigida por O. Apelt, ibid. 1912.

Susemihl, Fr., *Aristotelis quae feruntur Magna Moralia*, Leipzig 1883.

Susemihl, Fr., *[Aristotelis Ethica Eudemia] Eudemi Rhodii Ethica...*, Leipzig 1884.

Fritzsche, A.T.H., *Aristotelis Ethica Eudemia*, Ratisbona 1851.

Bywater, I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford 1894; reeditada varias veces (forma parte de la colección «Oxford Classical Texts»).
Burnet, J., *The Ethics of Aristotle*, Londres 1900.
Rackham, H., *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, con una traducción inglesa, Londres-Nueva York 1926; ²1934 (forma parte de «The Loeb Classical Library»).
Armstrong G.C., *Aristotle... Magna Moralia...*, con una traducción inglesa, Londres 1935 (forma parte de «The Loeb Classical Library» y ha sido incluida en el segundo volumen de la *Metafísica* dir. por Tredennick antes citado, junto con los *Oeconomica*.
Rackham, H., *Aristotle... The Eudemian Ethics...*, con una traducción inglesa, Londres 1935 (forma parte de «The Loeb Classical Library»).
Voilquin, J., *Aristote, Éthique de Nicomaque*, texto, traducción y notas, París 1940.

Política

Newman, W.L., *The Politics of Aristotle*, con una introducción, dos prefacios, Oxford 1887-1922, 4 vol.
Susemihl, Fr., *Aristotelis Politica*, tertium edidit F.S., Leipzig 1882 (forma parte de la «Bibliotheca Teubneriana»).
Immisch, O., *Aristotelis Politica*, Leipzig 1929 (forma parte de la «Bibliotheca Teubneriana»).
Rackham, H., *Aristotle, Politics*, con una traducción inglesa, Londres 1932 (forma parte de «The Loeb Classical Library»).
Ross, W.D., *Aristotelis Politica*, Oxford 1957 (forma parte de la colección «Oxford Classical Texts»).
Aubonnet, J., *Aristote, Politique*, texto revisado y traducido, París 1960ss (forma parte de la «Collection des Universités de France», han aparecido 3 tomos en 4 volúmenes, hasta el libro VII).

Poética

Bywater, I., *On the art of Poetry*, texto revisado con introducción crítica, traducción y comentario, Oxford 1909.
Rostagni, A., *Aristotele, Poetica*, introducción, texto y comentario, Turín 1927, ²1945.
Hardy, J., *Aristote, Poétique*, texto revisado y traducido, París 1932 (forma parte de la «Collection des Universités de France»).
Gudeman, A., *Aristoteles, Peri Poietikês*, con introducción, texto y notas críticas, comentario exegético, suplemento crítico e índices de nombres, de materias, de lugares, Berlín y Leipzig 1934.
Kassel, R., *Aristotelis De arte poetica*, Oxford 1965 (forma parte de la colección «Oxford Classical Texts»).

García Yebra, V., *Poética de Aristóteles*, edición trilingüe, Gredos, Madrid 1974.

«Organon»

Waitz, Th., *Aristotelis Organon*, Leipzig 1844-1846, 2 vol. (reed. anast., Aalen 1962). Se trata de una obra excelente, indispensable todavía hoy para consulta, especialmente por el comentario.
Cada uno de los tratados del *Organon* en las mejores ediciones críticas, se encuentran en la colección «Oxford Classical Texts»):
Minio Paluello, L., *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, Oxford 1949;
Ross, W.D., *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford 1958; ed. corregida 1970;
Ross, W.D. y Minio Paluello, L., *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, Oxford 1964.
Hemos de señalar, además, la excelente edición acompañada de comentario de los *Analitici* de Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, texto revisado con introducción y comentario, Oxford 1949.
Menos válida, pero útil, es también la edición con traducción inglesa del *Organon* publicada en «The Loeb Classical Library»; el vol. I, que contiene *Categoriae, De Interpretatione, Analytica Priora*, Dirigido por H.P. Cooke y H. Tredennick, publicado en 1938; el vol. II, que contiene los *Analytica posteriora* y los *Topica* ha sido dirigido por H. Tredennick, y E.S. Forster y ha sido publicado en 1960; *De sophisticis elenchis* ha sido publicado bajo la dirección de Forster (juntamente con el *De generat. et corr.* y *De mundo*) en 1955.

IV. Traducciones en lengua latina

Aristoteles Latinus, Codices descripsit G. Lacombe, in societatem operis adsumptis A. Birkenmayer, M. Dulong, Aet. Franceschini: Pars Prior, Romae 1939, pág. 1763; Pars Posterior, Cantabridgiae 1955, pág. 764-1388. Ésta es la manera como uno de los autores describe la obra, que es un verdadero monumento de erudición y de espíritu crítico: «En los dos volúmenes están descritos, incluidos los pocos fragmentos, 2012 códices; se presenta la bibliografía fundamental de los estudios acerca del Aristóteles latino hasta el año 1953; se esboza una breve historia de la suerte que corrió el Estagirita en la edad media (así como la de sus comentadores griegos y árabes) tal como resulta de los descubrimientos realizados durante las investigaciones en torno a su traducción manuscrita; se ofrecen, finalmente, amplios especímenes (*incipit* y *explicit*) de todas las versiones. El segundo volumen está provisto además de suplementos y de índices abundantes y precisos, fruto de la doctrina y de la labor inteligente y valiosa realizada por Lorenzo Minio Paluello [...]» (véase E. Franceschini, en la obra citada más adelante, pág. 145).
Para un breve y claro *status quaestionis* véase:
Franceschini, E., *Ricerche e studi su Aristotele nel Medioevo latino*, en *Aristotele nella*

crítica e negli studi contemporanei (varios autores), Vita e Pensiero, Milán 1957, pág. 144-166.

Por lo que respecta, en cambio, a las traducciones de las obras de Aristóteles realizadas por los eruditos del Renacimiento, véase:

Aristoteles latine interpretibus variis, vol. III de la edición de la Academia Prusiana de las obras de Aristóteles, cit. (1831).

Garín, E., *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, «Atti del'Accademia di Scienze Morali "La Colombaria"», Florencia, 1950.

V. Traducciones en lenguas modernas

El elenco que se da a continuación debe completarse con las ed. trilingües (griego, latín, castellano) de V. García Yebra (pp. 186 y 189). En el prólogo de la *Metafísica* (pp. XXI-XXX) y en la introducción a la *Poética* (pp. 49-121) examina las tr. cast. que le precedieron. Su equilibrado juicio crítico puede hacerse extensivo a la bibliografía aristotélica en castellano que apenas hoy va cobrando una imagen discretamente presentable.

Traducciones castellanas

1) Ediciones de obras completas:

Obras de Aristóteles, puestas en lengua castellana por D. Patricio de Azcárate, 10 vols., Medina y Navarro, Madrid 1874.

Obras completas de Aristóteles, edición y traducción de Felipe Gallach Palés, Nueva Biblioteca Filosófica, 12 vols., Madrid 1931-1934.

Obras, traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch. Aguilar, Madrid 1964, 1636 p.

2) Ediciones de tratados particulares:

Tratados de lógica (Organon), trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid 1982.

De interpretatione, trad. Alfonso García Suárez, Univ. de Valencia ^{2}1980.

Acerca del alma, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978.

Metafísica (libro Gamma), trad. José de C. Sola. S.I., Ed. Borgiana, Barcelona 1956.

Ética a Nicómaco, trad. Julián Marías, C.E.C., Madrid ^{3}1981.

Política, trad. Julián Marías y María Araujo, Instituto de estudios políticos, C.E.C., Madrid ^{2}1970.

La política, trad. Aurelio Pérez Jiménez y Carlos María Gual, Nacional, Madrid ^{2}1981.

Retórica, trad. Antonio Tovar Llorente, C.E.C., Madrid ^{2}1971.

Poética (junto con la de Horacio y Boileau), trad. Aníbal González Pérez, Nacional, Madrid ^{2}1982.

La constitución de Atenas, trad. Antonio Tovar Llorente, C.E.C., Madrid ^{2}1970.

Traducciones catalanas

Categories i Perihermeneias, trad. Josep M. Llovera, imp. Altés, Barcelona 1929.

Psicologia, trad. Joan Leita, Laia, Barcelona 1981.

Poètica, trad. Ignasi Casanovas, S.I., Thomas, Barcelona 1907.

Poètica i Constitució d'Atenes, trad. J. Farran i Mayoral, Fund. Bernat Metge, Barcelona 1926.

Traducciones italianas

Por desgracia, no existe todavía una traducción italiana de todo Aristóteles. El «Centro di Studi Filosofici di Gallarate» ha promocionado una traducción sistemática con introducciones críticas, comentario analítico y bibliografías para el editor Loffredo de Nápoles. Se han publicado hasta ahora:

La Metafisica, a cargo de G. Reale, Nápoles 1968, 2 vol.

Gli Analitici primi, a cargo de M. Mignucci, Nápoles 1970.

I Topici, a cargo de A. Zadro (1974).

Trattato sul cosmo per Alessandro, a cargo de G. Reale (1974).

Gli analitici secondi, a cargo de M. Mignucci (el autor ha anticipado ya la traducción de esta obra, en tirada muy limitada, para la editorial Azzoguidi, Bolonia 1970).

La mayor parte de las traducciones de los tratados aristotélicos en lengua italiana ha sido publicada por el editor Laterza: *Opere*, bajo la dirección de Gabriele Giannantoni, 4 vol., Roma-Bari 1973 (reproducidas asimismo en ed. económica). Las traducciones las han realizado Giorgio Colli *(Organon)*, Antono Russo *(Fisica, Della generazione e della corruzione, Metafisica)*, Oddone Longo *(Del cielo)*, Renato Laurenti *(Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale, Politica, Trattato sull'economia, Costituzione degli Ateniesi)*, Mario Vegetti *(Parti degli animali)*, Diego Lanza *(Riproduzione degli animali)*, Armando Plebe *(Etica Nicomachea, Grande etica, Etica Eudemia, Retorica)*, Manara Valgimigli *(Poetica)*, Gabriele Giannantoni *(Frammenti)*.

Pueden encontrarse asimismo en otros editores:

De motu animalium, texto, traducción y comentario de L. Torraca, Nápoles 1958.

De caelo, introducción, traducción y notas de O. Longo, Sansoni, Florencia 1962.

Generazione e corruzione, a cargo de P. Cristofolini, Boringhieri, Turín 1963.

Fisica, a cargo de G. Laurenza, Nápoles 1967.

Dell'anima, traducción, introducción y comentario a cargo de R. Laurenti, Nápoles-Florencia 1970.

Le Categorie, introducción, traducción y comentario a cargo de D. Pesce, Liviana editrice, Padua 1966.

Poetica, a cargo de F. Albeggiani, La Nuova Italia, Florencia 1934 (reed. t. frec.).

La Politica, La costituzione di Atene, a cargo de A. Viano, Utet, Turín 1966.
Opere biologiche, a cargo de M. Vegetti y D. Lanza, Utet, Turín 1972 (contiene: *Ricerche sugli animali, Le parti degli animali, La locomozione degli animali, La percezione e i percepibili, La memoria e il richiamo alla memoria, Il sonno e la veglia, I sogni, La premonizione nel sonno, La lunghezza e la brevità della vita, La respirazione, Il moto degli animali*).

De las obras juveniles existen las dos traducciones siguientes:

Esortazione alla filosofia (Protreptico), a cargo de E. Berti, Radar, Padua 1967.
Della filosofia, introducción, texto traducción y comentario exegético de M. Untersteiner, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963.

Traducciones inglesas

Existe una buena traducción en lengua inglesa de todo el *Corpus aristotelicum:*
The Works of Aristotle, traducidas al inglés bajo la dirección de W.D. Ross, en Clarendon Press, Oxford 1908ss (llamada comúnmente *The Oxford Translation of Aristotle).* Vamos a presentar la descripción de la obra y sus respectivos traductores: I. *Logic,* 1928: *Categorie, De Interpretatione* (E.M. Edghill), *Analytica Priora* (A.J. Jenkinson), *Analytica Posteriora* (G.R. Mure), *Topica, De Sophisticis Elenchis* (W.A. Pickard-Cambridge); II. *Philosophy of Nature,* 1930: *Physica* (R.P. Hardie-R.K. Gaye), *De Caelo* (J.L. Stocks), *De generatione et corruptione* (H.H. Joachim); III. *The Soul,* 1913: *Meteorologica* (E.W. Webster), *De mundo* (E.S. Forster), *De anima* (J.A. Smith), *Parva naturalia* (J.I. Beare-G.R.T. Ross), *De Spiritu* (J.F. Dobson); IV. *History of Animals,* 1910: *Historia animalium* (Sir D'Arcy W. Thompson); V. *Parts of Animals,* 1912: *De partibus Animalium* (W. Ogle), *De motu animalium, De incessu animalium* (A.S.L. Farguharson), *De generatione Animalium* (A. Platt); VI. *Minor Biological Works,* 1913: *De coloribus, De audibilibus, De Melisso Xenophane Gorgia* (T. Loveday-E.S. Forster), *De mirabilibus auscultationibus* (L.D. Dowdall), *De lineis insecabilibus* (H.H. Joachim); VII. *Problems,* 1927 (E.S. Forster); VIII. *Metaphysics* (D. Ross); IX. *Ethics,* 1925: *Ethica Nicomachea* (D. Ross), *Magna Moralia* (St. G. Stock), *Ethica Eudemia* (J. Solomon); X. *Politics and Economics,* 1921: *Politica* (B. Jowett), *Oeconomica* (E.S. Forster), *Atheniensium Respublica* (F.G. Kenyon); XI. *Rhetoric and Poetics: Rhetorica* (W. Rhys Roberts), *De Rhetorica ad Alexandrum* (E.S. Forster), *De Poetica* (I. Bywater); XII. *Select Fragments,* 1952 (D. Ross).

Esta traducción se ha impuesto como punto de referencia en el plano internacional y no ha sido superada hasta la fecha, aunque en muchos puntos se revelan sus años. Las Bollingen Series han reimpreso todo el *Corpus,* a cargo de Barnes, *The Complete Works of Aristotle,* 2 vol., 2487 p. (Princeton University Press 1984).

Traducciones inglesas se encontrarán también en la edición bilingüe de «The Loeb Classical Library», a la que hemos hecho referencia gradualmente en el párrafo relativo a la edición de los textos.

Traducciones francesas

No cabe ya utilizar la traducción francesa de Barthélemy-Saint Hilaire realizada en el siglo pasado. Recientemente ha presentado traducciones excelentes J. Tricot: *Aristote, Traduction nouvelle et notes,* por J. Tricot, Vrin, París 1934. La obra abarca: *Organon; Métaphysique,* nueva edición totalmente refundida, con comentario; *De la génération et de la corruption; De l'âme; Traité du Ciel suivi du Traité pseudo-Aristotélicien du Monde; Parva naturalia suivi du traité pseudo-Aristotélicien de Spiritu; Les Météorologiques; Histoire des animaux,* 2 vol.; *Les Économiques; Éthique à Nicomaque.*

Traducciones en lengua francesa se encuentran también en las ediciones bilingües de las diferentes obras de Aristóteles publicadas en la «Collection des Universités de France», a la que hemos hecho referencia en el párrafo relativo a las ediciones de los textos. Cabe señalar de manera especial, además, la reciente versión con amplísimo comentario de la *Ética a Nicómaco: L'Éthique à Nicomaque,* a cargo de R.A. Gauthier y Y.-J. Jolif, Lovaina ^{2}1970, 4 vol.

Traducciones alemanas

Paul Gohlke ha iniciado y conducido a buen término una traducción de todas las obras aristotélicas:

Aristoteles, Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert, F. Schöning, Paderborn 1945ss. Éste es el plan de la obra: I. *Aristoteles und sein Werk;* II. *Logik: Kategorien und Hermeneutik, Erste Analytik, Zweite Analytik, Topik;* III. *Rhetorik und Poetik: Rhetorik, Poetik und Fragmente der Homererklärung, Rhetorik an Alexander;* IV. *Physik: Physikalische Vorlesung, Über den Himmel, Über Werden und Vergehen, Meteorologie, An König Alexander über die Welt, Kleine Schriften zur Physik und Metaphysik;* V. *Metaphysik;* VI. *Seelenkunde: Über die Seele, Kleine Schriften zur Seelenkunde;* VII. *Ethik und Politik: Grosse Ethik, Schrift über Tugenden und Laster, Eudemische Ethik, Nikomachische Ethik, Politik, Verfassungsgeschichte der Athener, über Haushaltung in Familie und Staat;* VIII. *Naturgeschichte: Tierkunde, Über die Glieder der Geschöpfe, Über die Zeugung der Geschöpfe, Kleine Schriften zur Naturgeschichte;* IX. *Probleme.*

Esta grandiosa empresa de Gohlke no fue bien acogida en general; pero, en realidad, el juicio desfavorable dependió en gran parte de la toma de posición fuertemente negativa de Jaeger en relación con los estudios de Gohlke, los cuales, aplicando el método genético, echaban por tierra las conclusiones jaegerianas. La traducción de Gohlke tiene un valor desigual, pero, no obstante, contiene momentos felices e intuiciones brillantes, y, por tanto, debe tenerse presente.

La «Wissenschaftliche Buchgesellschaft» de Darmstadt, en colaboración con la «Akademie Verlag» de Berlín (RDA), programó un vasto plan de traducciones de todo Aristóteles a cargo de diversos especialistas:

Deutsche Aristoteles Gesamt-Ausgabe. Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, 20 vol. La obra se inició bajo la dirección de E. Grumach, y, después de la muerte de éste, fue dirigida por H. Flashar. Éste es el plan de la obra juntamente con las personas encargadas de cada uno de los volúmenes (están señalados con asterisco los volúmenes ya publicados):

I: 1. *Kategorien* (Konrad Gaiser, Tubinga), 2. *Peri hermeneias* (E. Baer, Munich; R. Tessmer, Munich);

II: *Topik, Sophistische Widerlegungen* (M. Soreth, Colonia);

III: *Analytica I/II* (J. Mau, Gotinga);

IV: *Rhetorik* (N.N.);

V: *Poetik* (R. Kassel, Berlín);

*VI: *Nikomachische Ethik*, trad. y coment. de Fr. Dirlmeier, ed. revisada ^{2}1969;

*VII: *Eudemische Ethik*, traducción de Franz Dirlmeier, edición revisada, ^{2}1969;

VIII: *Magna Moralia*, traducción de Franz Dirlmeier, edición revisada ^{2}1966;

IX: *Politik* (O. Gigon, Berna);

X: 1. *Staat der Athener* (B. Lotze, Jena), 2 *Ökonomik* (H. Braunert, Kiel);

*XI: *Physikvorlesung*, traducción de Hans Wagner, 1967;

XII: 1. y 2*. *Meteorologie. Über di Welt*, traducción de Hans Strohm, 1970; 3. *Über den Himmel* (P. Moraux, Berlín); 4. *Über Entstehen und Vergehen* (E.G. Schmidt, Jena);

*XIII: *Über die Seele*, traducción de Willy Theiler, edición revisada, ^{3}1969;

XIV: *Parva Naturalia* (J. Wiesner, Berlín);

XV: *Metaphysik* (G. Patzig, Gotinga);

XVI: *Zoologische Schriften* I: *Tiergeschichte* (K. Bartels, Zurich);

XVII: *Zoologische Schriften* II. 1.*Über die Teile der Tiere* (I. Düring, Göteborg), 2. *Die kleineren zoologischen Schriften* (J. Kollesch, Berlín);

*XVIII: *Opuscula*, 1. *Über die Tugend*, traducción de Ernst A. Schmidt, 1965; 2. *Mirabilia*, traducción de Hellmut Flashar; 3. *De audibilibus*, traducción de Ulrich Klein, 1972; 4. *De plantis* (H.J. Drossaart Lulofs, Amsterdam); 5. *De coloribus* (M. Schramm, Tubinga); 6. *Physiognomica* (M. Schramm, Tubinga), *De lineis insecabilibus* (M. Schramm, Tubinga); 8. *Mechanica* (M. Schramm, Tubinga); 9. *Xenophanes, Melissos, Gorgias* (H.J. Newiger, Constanza).

*XIX: *Problemata Physica*, traducción de Helmut Flashar, 1962.

XX: *Fragmente* (O. Gigon, Berna).

A juzgar por los volúmenes ya publicados, esta edición superará a la traducción inglesa de Oxford, sobre todo porque contiene abundantes comentarios (y por tanto la justificación de la traducción), introducciones y bibliografías (una traducción de Aristóteles sin el acompañamiento de las notas es casi ilegible en la actualidad).

VI. Índices y léxicos

No superado hasta la fecha y superable quizás sólo con ayuda de las calculadoras electrónicas, es el ya citado *Index aristotelicus* de Bonitz, contenido en el volumen V

de la edición de las obras de Aristóteles de la Academia de Berlín. El *Index* ha sido reproducido recientemente en parte en edic. anast.:

Bonitz H., *Index Aristotelicus*, Wisenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1955.

Son también útiles el *Index rerum et nominum* (pág. 1-903) y el *Index naturalis historiae* (pág. 905-24) contenidos en el quinto volumen de la edición ya citada de F. Didot (París 1974).

Puede consultarse además:

Organ, T.W., *An Index to Aristotle*, Princeton 1948.

Kiernan, T., *Aristotle Dictionary*, Nueva York 1961.

Resultan siempre de utilidad las consultas de los índices de las ediciones críticas de cada una de las obras.

VII. Escolios, paráfrasis y comentarios

Comentarios griegos alejandrinos y bizantinos

Los comentarios griegos se han publicado en una edición monumental preparada por la Academia de Berlín:

Commentaria in Aristotelem graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussiacae, G. Reimeri, Berolini 1882-1909.

Éste es el catálogo completo:

I. Alexander *in Metaphysica*, ed. M. Hayduck 1891.

II. 1. Alexander *in Priora Analytica*, ed. M. Wallies, 1883; 2. Alexander *in Topica*, ed. M. Wallies, 1891; 3. Alexander (Mich. Ephes.) *in Soph. elenchos*, ed. M. Wallies, 1898.

III. 1. Alexander *in De Sensu*, ed. P. Wendland, 1901; 2. Alexander *in Meteor. libros*, ed. M. Hayduck, 1899.

IV. 1. Porphyrius, *Isagoge, in Categorias*, ed. A. Busse, 1887; 2. Dexippus *in Categorias*, ed. A. Busse, 1888; 3. Ammonius *in Porphyrii Isagogen*, ed. A. Busse, 1891; 4. Ammonius *in Categorias*, ed. A. Busse, 1895; 5. Ammonius *De interpretatione*, ed. A. Busse, 1897; 6. Ammonius *in Analytica Priora*, ed. M. Wallies, 1899.

V. Themistius 1. *in Analytica Posteriora*, ed. M. Wallies, 1900; 2. *In Physica*, ed. H. Schenkl, 1900; 3. *de Anima*, ed. R. Heinze, 1889; 4. *de Caelo* hebr. et latine, ed. S. Landauer, 1902; 5. *Metaph. l.* Λ *paraphrasis* hebraice et latine, ed. S. Landauer, 1903; 6. (Sophon.) *in Parv. Nat.*, ed. P. Wendland, 1903.

VI. 1. Syrianus *in Metaphysica*, ed. G. Kroll, 1902; 2. Asclepius *in Metaphysica*, ed. M. Hayduck, 1888.

VII. Simplicius: *De Caelo*, ed. I.L. Heiberg, 1893;

VIII. Simplicius *in Categorias*, ed. K. Kalbfleische, 1907;

IX. Simplicius *in Phys. I-IV*, ed. H. Diels, 1882;

X. Simplicius *in Phys.* V-VIII, ed. H. Diels, 1895;

XI. Simplicius *de Anima*, ed. M. Hayduck, 1882.

XII. Olympiodori 1. *Prolegomena et in Categorias*, ed. A. Busse, 1902; 2. *in Meteora*, ed. G. Stüve, 1900.
XIII. Joannes Philoponus (olim Ammon.) 1. *in Categorias*, ed. A. Busse, 1898; 2. *in Anal. Priora*, ed. M. Wallies, 1905; 3. *in Anal. Posteriora*, c. Anon. in librum II, ed. M. Wallies, 1909.
XIV. Joannes Philoponus 1. *in Meteor. l. primum*, ed. M. Hayduck, 1901; 2. *de Generatione et corr.*, ed. H. Vitelli, 1897; 3. (Mich. Ephes.) *de Gen. anim.*, ed. M. Hayduck, 1903.
XV. Joannes Philoponus *de Anima*, ed. M. Hayduck, 1897.
XVI. Joannes Philoponus *in Phys. I-III*, ed. H. Vitelli, 1887.
XVII. Joannes Philoponus *in Phys. IV-VII*, ed. H. Vitelli, 1888.
XVIII. 1. Elias *in Porphyr. Isag. et Aristot. Categ.*, ed. A. Busse, 1900; 2. David *Prolegomena et in Porphyr. Isag.*, ed. A. Busse, 1904; 3. Stephanus *in de Interpretatione*, ed. M. Hayduck, 1885.
XIX. 1. Aspasius *in Ethica*, ed. G. Heylbut, 1889; 2. Heliodorus *in Ethica*, ed. G. Heylbut, 1889.
XX. Eustratius, Michael, Anonymus *in Ethica*, ed. G. Heylbut, 1892.
XXI. 1 Eustratius *in Anal. Post. II*, ed. M. Hayduck, 1907; 2. *Anonymus et Stephanus in Rhetoricam*, ed. H. Rabe, 1896.
XXII. Michael Ephesius 1. *in Parva Naturalia*, ed. P. Wendland, 1903; 2. *in De part. anim., De anim. mot., De anim. incessu*, ed. M. Hayduck, 1904; 3. *in Eth. V*, ed. M. Hayduck, 1901.
XXIII. 1. Sophonias *de Anima*, ed. M. Hayduck, 1883; 2. Anonymus *Paraphrasis in Cat.*, ed. M. Hayduck, 1883; 3. [Themistius] *in Priora Anal, I*, ed. M. Wallies, 1884; 4. Anonymus *Paraphrasis in Sophisticos elencos*, ed. M. Hayduck, 1884.

En relación con las traducciones latinas de numerosos de estos comentarios puede consultarse:

Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, cit., *passim*.
Philippe, *Aristoteles*, cit., pág. 19ss.

Comentarios medievales y del Renacimiento

Puesto que gran parte de la filosofía medieval, sea árabe u occidental, es reflexión y comentario de Aristóteles, respecto a esta sección se remite a los repertorios de filosofía medieval.

En relación con los comentarios medievales latinos, consúltense los repertorios siguientes:

Lohr, H. Charles, *Mediaeval Latin Aristotle Commentaries, Authors*, en «Traditio», XXIII (1967), pág. 313-413 (A-F); XXIV (1968) pág. 149-245 (G-I); XXVI (1970), pág. 135-216 (Ja-Jo); XXVII (1971) pág. 251-351 (Jo-Myn); XXVIII (1972), pág. 281-396 (N-Ri); XXIX (1973), pág. 93-197 (Ro-Wil).
Zimmermann, Albert, *Verzeichnis ungedruckter Kommentars zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit etwa 1250-1350*, vol. I, Leiden-Colonia 1971.

En relación con los comentarios del Renacimiento se encontrarán datos en:

Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, cit.
Philippe, *Aristoteles*, cit., pág. 22ss.

Comentarios modernos

Se encuentran habitualmente unidos a las ediciones del texto o a las traducciones de las mismas y la mayor parte ya han sido señalados en su apartado correspondiente. Ofreceremos indicaciones adicionales en los estudios críticos.

VIII. Estudios críticos

1. *Estudios sobre el pensamiento de Aristóteles en general*

Los estudios generales sobre Aristóteles anteriores al año 1896 se encontrarán indicados en Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, cit., pág. 22ss; los publicados sucesivamente hasta 1925 se encontrarán en Überweg-Praechter, *Grundriss*, página 102*, y los más recientes en Totok, *Handbuch*, cit., páginas 219s.

Siebeck, H., *Aristoteles*, Stuttgart 1899, ^{4}1922 (traducción italiana, Palermo 1911).
Piat, C., *Aristote*, París 1903, 1912.
Alfaric, P., *Aristote*, París 1905.
Brentano, F., *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911 (Darmstadt 1967, reimpr. anast.).
Case, T. *Aristotle*, en *Enciclopaedia Britannica*, Cambridge 1911 (II, pág. 501-22).
Goedeckemeyer, A., *Die Gliederung der aristotelichen Philosophie*, Halle 1912.
Taylor, E.A., *Aristotle*, Londres 1912, reeditada varias veces.
Hamelin, O., *Le système d'Aristote*, París 1920, ^{2}1931.
Goedeckemeyer, A. *Aristoteles*, Munich 1922.
Kafka, G., *Aristoteles*, Munich 1922.
Lalo, G., *Aristote*, París 1922.
Jaeger, W., *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín 1923, ^{2}1955 (traducción cast. Fondo Cultura Económica, México 1946; tr. italiana de G. Calogero, La Nuova Italia, Florencia 1935, reeditada varias veces).
Rolfes, E., *Die Philosophie de Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung*, Leipzig 1923.
Ross, W.D., *Aristotle*, Londres 1923, reeditada varias veces; traducción italiana de A. Spinelli, Laterza, Bari 1946 (trabajo bastante esmerado).
Roland Gosselin, M.D., *Aristote*, París 1928.
Schilling Wollny, K., *Aristoteles' Gedanke der Philosophie*, Munich 1929.
Mure, G.R.G., *Aristotle*, Londres 1932.
Bremond, A., *Le dilemme aristotélicien*, París 1933.
Pauler, A. von, *Aristoteles*, Paderborn 1933 (trad. del húngaro, Budapest 1922).

Bröcker, W., *Aristotle*, Francfort del Meno 1935, [3]1964.
Fuller, B.A.G., *Aristotle*, Nueva York 1935.
Cresson, A., *Aristotle, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París 1944, [5]1963.
Quiles, J., *Aristóteles, vida, escritos, doctrina*, Buenos Aires 1944.
Robin, L., *Aristote*, París 1944.
Gohlke, O., *Aristoteles und sein Werk*, Paderborn 1948, [2]1952.
Meulen, J. van der, *Aristoteles, der mitte in seinem Denken*, Meisenheim Glan 1951.
Allan, D.J., *The philosophy of Aristotle*, Londres 1952; Oxford [2]1970 (ha sido traducido al francés y, recientemente, también al italiano a cargo de Decleva Caizzi, Lampugnani-Nigri, Milán 1973.
Zürcher, J., *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn 1952.
Philippe, M.D. *Initiation à la philosophie d'Aristote*, París 1956.
Randall, J.H., *Aristotle*, Nueva York 1960.
Brun, J., *Aristote et le Lycée*, París 1961.
Moreau, J., *Aristote et son école*, París 1962.
Grene, M., *A Portrait of Aristotle*, Londres 1963.
Berti, E., *L'unità del sapere in Aristotele*, Padua 1965.
Düring, I., *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966 (trabajo fundamental: quizás, después de la de Jaeger, es la monografía de conjunto más significativa. Véase del mismo autor la voz *Aristoteles* en la *Realencyclopädie der classischen Altertumswisenschaft* Pauly-Wissowa, Supl. B. XI).
Stiegen, A., *The Structure of Aristotle's Thought. An Introduction to the Study of Aristotle's Writings*. Oslo 1966.
Carbonara, C., *La filosofia greca. Aristotele*, Nápoles [2]1967.
Edel, A., *Aristotle*, Nueva York 1967.
Lloyd, G.E.R., *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge 1968.

Recordemos aquí, finalmente, algunos estudios en obras de colaboración de varios autores (algunos más específicos se citarán en los párrafos correspondientes):

Autour d'Aristote. Récueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mons. A. Mansion, Lovaina 1955.
Aristotele nella critica e negli studi contemporanei, Milán 1957.
New Essays on Plato and Aristotle, a cargo de R. Bambrough, Londres 1959.
Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century (actas del I Simposio Aristotélico), a cargo de I. Düring y G.E.L. Owen, Göteborg 1960.
L'attualità della problematica aristotelica, Antenore, Padua 1970.

2. *Estudios particulares*

Estudios sobre el primer Aristóteles

A continuación del *Aristoteles* de Jaeger, se descubrió la filosofía del joven Aristóteles, es decir, la filosofía de los esotéricos, naciendo así toda una bibliografía sobre el

tema, la mayor parte de las veces bastante especializada. El lector la hallará indicada y analizada en:

Berti, E., *La Filosofia del primo Aristotele*, cit., *passim*.

Mencionemos solamente algunas de las obras significativas sobre el tema:

Bernays, J., *Die Dialoge des Aristoteles in inhrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlín 1863 (indispensable todavía, aunque ha sido superado en muchísimos aspectos).
Rostagni, A., *Il dialogo aristotelico Perì Poietôn*, «Rivista di filologia classica», LIV, 1926, pág. 433-70; LV, 1927, pág. 155-73.
Gadamer, H.G., *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, «Hermes», LXIII, 1928, pág. 138-64.
Karpp, H., *Die Schrift des Aristoteles Perì Ideôn*, «Hermes», LXVIII, 1933, página 384-91.
Bignone, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia 1936, [2]1973, 2 vol. (obra fundamental, que continúa siendo válida, aunque ha sido superada la perspectiva jaegeriana que constituye su base, por la demostración de las reflexiones que desarrolló el joven Aristóteles acerca de la filosofía de la época helenística, en especial acerca de Epicuro).
Einarson, B., *Aristotle's Protrepticus and the Structure of the Epinomis*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», LXVII, 1936, pág. 261-85.
Philippson, R., *Il Perì Ideôn di Aristotele*, «Rivista di filologia e di istruzione classica», LXIV, 1936, pág. 113-125.
Lazzati, G., *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milán 1938.
Mariotti, S., *Nuove Testimonianze ed echi dell'Aristotele giovanile*, «Atene e Roma». VIII, 1940, pág. 48-60.
Wilpert, P., *Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisia*, «Hermes», LXXXV, 1940, pág. 369-96.
Mühll, P. von der., *Isokrates und der Protreptikos des Aristoteles*, «Philologus», XCIV, 1941, pág. 259-65.
Wilpert, P., *Neue Fragmente aus Perì Tagathoû*, «Hermes», LXXVI, 1941, pág. 225-50.
Bidez, J., *Un singulier naufrage littéraire dans l'antiquité. À la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Bruselas 1943.
Festugière, A.J., *Aristote: Le dialogue «Sur la philosophie»*, en *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, [3]1949, pág. 249-259.
Mansion, S., *La critique de la théorie des Idées dans le Peri Ideôn d'Aristote*, «Revue philosophique de Louvain», XLVII, 1949, pág. 169-202.
Wilpert, P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona 1949.
Düring, I., *Problems in Aristotle's Protrepticus*, «Eranos», LII, 1954, pág. 139-171.
Düring, I., *Aristotle in the Protrepticus «nel mezzo del cammin»*, en *Autour d'Aristote* (varios autores), Lovaina 1955, pág. 81-97.
Saffrey, H.D., *Le Perì Philosophías d'Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres*, Leiden 1955.

Wilpert, P., *Die aristotelische Schrift Über die Philosophie*, en *Autour d'Aristote* (varios autores), Lovaina 1955, pág. 96-116.

Moraux, P., *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue sur la justice*, Lovaina 1957.

Owen, G.E.L., *A proof in the Perì Ideôn*, «Journal of Hellenic Studies», LXXVII, 1957, pág. 103-111.

Rabinowitz, W.G., *Aristotle's Protrepticus and the Sources of Its Reconstruction*, Berkeley y Los Ángeles 1957.

Wilpert P., *Die Stellung der Schrift Über die Philosophie in der Gedankenentwicklung des Aristoteles*, «Journal of Hellenic Studies», LXXVII, 1957, pág. 155-162.

Monan, J.D., *La connaissance morale dans le Protrepticus d'Aristote*, «Revue philosophique de Louvain», LIX, 1960, pág. 185-219.

Untersteiner, M., *Il Perì Philosophías di Aristotele*, «Rivista di filologia e di istruzione classica», XXXVIII, 1960, pág. 337-362; XXXIX, 1961, pág. 121-159.

Düring, I., *Aristotle's Protrepticus, An attempt at Reconstruction*, Göteborg 1961 (trabajo fundamental; desbloquea de manera decisiva la interpretación jaegeriana del *Protréptico* y presenta una edición ejemplar del mismo).

Untersteiner, M., *Aristotele Della filosofia*, introdución, texto, traducción y comentario exegético, Roma 1963.

Chroust, A., *Aristotle's Protrepticus. A Reconstruction*, Notre Dame (Indiana) 1964.

Pepin, J., *L'interprétation du De Philosophia d'Aristote*, «Revue des Études Grecques», LXXVII, 1964, pág. 445-488.

Schuhl, P.M., *Aristote, De la richesse, De la prière, De la noblesse, Du plaisir, De l'éducation, fragments et témoignages*, edición, traducción bajo la dirección y con un prefacio de P.M. Schuhl, París, 1968.

Relaciones entre Aristóteles y la doctrina platónica de las ideas y de las ideas-números.

Además de los trabajos ya citados acerca del tratado *Sobre las ideas y Sobre el bien*, son esenciales para orientarse convenientemente en esta problemática las obras siguientes:

Robin, L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París 1908 (Hildesheim 1963, reimpr. anast.).

Stenzel, J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles*, Breslau 1917 (Darmstadt [5]1961).

Stenzel, J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlín 1924 (Darmstadt [2]1959).

Gentile, M., *La dottrina platonica delle Idee Numeri e Aristotele*, Pisa 1930.

Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the academy*, Baltimore 1944 (Nueva York [2]1962).

Id., *The riddle of the Early Academy*, Berkeley y Los Ángeles 1945 (Nueva York 1962; traducido también al alemán y al italiano).

Taylor, A.E., *Plato*, Londres 1926; traducción italiana, Florencia 1949, pág. 777-797

(una exposición más extensa de la interpretación de las ideas-números de Taylor se encontrará en *Philosophical Studies* [1936], pág. 91-150).

Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford [2]1953.

Wedberg, A., *Plato's Philosophy of Mathematics*, Estocolmo 1955.

Véase asimismo la importante colección de artículos *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verstandnis der Platonischen Prinzipienphilosophie*, dirigido por Jurgen Wippern, Darmstadt 1972.

Gaiser, K., *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963 (contiene también la primera edición de los testimonios [pág. 441-557] sistemáticamente ordenados).

Kraemer, H.J., *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (Amsterdam 1967).

Levi, A., *Il problema dell'essere nell'ontologia e nella gnoseologia di Platone*, obra póstuma a cargo de G. Reale, Padua 1970, páginas 132ss.

La *Metafísica* y la problemática ontológico-teológica

El lector podrá encontrar una bibliografía casi completa en las siguientes obras citadas: Schwab, *Bibl. d'Arist.*, pág. 209ss; Überweg-Praechter, *Grundriss*, pág. 104*s, 113*ss; Totok, *Handbuch*, pág. 234ss y 250ss.

Es excelente la bibliografía que se encuentra en J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951 ([2]1963), pág. 425ss, y bastante abundante la de S. Gómez Nogales, *Horizonte de la Metafísica aristotélica*, cit., pág. 259ss, 374ss, y de Reale, *Aristotele, La Metafisica*, vol. II, pág. 449-702. Finalmente, una bibliografía razonada de un centenar de libros y artículos sobre el tema se encontrará en: Reale, *Il concetto di filosofia prima*, cit., pág. 321-376. El *status quaestionis* respecto a las interpretaciones genéricas de la *Metafísica* se encontrará en Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pág. 39-75.

En la bibliografía que sigue citamos las obras más importantes del siglo XX; en relación con la del siglo XIX, véase Reale, *Aristotele, La Metafisica*, cit., II, pág. 462ss.

Werner, C., *Aristote et l'idéalisme platonicien*, París 1910.

Jaeger, W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín 1912.

Chevalier, J., *La notion du necéssaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*, París 1915.

Arnim, H. von, *Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles*, «Wiener Studien», XLVI, 1928, pág. 1-48 (continúa siendo básico en la actualidad, porque representa la primera toma de posición sobre bases filológicas sólidas frente a la interpretación genérica jaegeriana, en especial de la metafísica).

Arnim, H. von, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, «Sitzungsberichte der Akademie der Wisenschaften in Wien» (Philos.-hist. Klasse). CCXII. 1931,5 Abhandlung.

Badareu, D., *L'individuel chez Aristote*, París s.f. (pero 1936).

Arpe, C., *Das tì ên eînai bei Aristoteles*, Hamburgo 1937.



Oggioni, E., *La filosofia prima di Aristotele,* Milán 1939. La tesis del autor aparece con mayor claridad en la extensísima introducción que precede a la traducción de la *Metafísica* aristotélica de Eusebietti, Padua 1950.
Preiswerk, A., *Das Einzelne bei Platon und Aristoteles,* «Philologus», volumen suplementario XXXII, 1939.
Chen Chung Hwan, *Das Chorismos-problem bei Aristoteles,* Berlín 1940.
Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* Toronto 1951; edición revisada 1963 (trabajo fundamental desde todos los puntos de vista).
Rijk, L.M. de, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy,* Assen 1952.
Merlan, Ph., *From Platonism to Neoplatonism,* La Haya 1953, 1960.
Wundt, M., *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles,* Stuttgart 1953.
Gohlke, P., *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre,* Tubinga 1954.
Reiner, K., *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik,* «Zeitschrift für Philosophische Forschung», VIII, 1954, pág. 210-237.
Gómez Nogales, S., *Horizonte de la metafísica aristotélica,* Madrid 1955.
Ambuehl, H., *Das Objekt der Metaphysik bei Aristoteles,* Friburgo de Suiza 1958.
Cencillo, L., *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum,* Madrid 1958.
Mansion, A., *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote,* «Revue philosophique de Louvain», LVI, 1958, pág. 165-221.
Moser, S., *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie,* Berlín 1958.
Tugendhat, E., *Ti katà tinós. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe,* Friburgo 1958.
Stallmach, J., *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit,* Meisenheim am Glam 1959.
Wagner, H., *Zum Problem des aristotelischen Metaphysikbegriff,* «Philosophische Rundschau», VII, 1959, pág. 129-48.
Patzig, G., *Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles,* «Kantstudien», LII, 1960/1961, pág. 185-205.
Décarie, V., *L'objet de la Métaphysique selon Aristote,* Montreal-París 1961.
Deninger, J.G., *«Wahres Sein» in der Philosophie des Aristoteles,* Meisenhein am Glan, 1961.
Dhont, U., *Science suprême et ontologie chez Aristote,* «Revue de Philosophie de Louvain», LIX, 1961, páginas 5-30.
Elders, L., *Aristotle's Theorie of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics,* Assen 1961.
Lugarini, L., *Aristotele e l'idea della filosofia,* Florencia 1961.
Riondato, E., *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele,* Padua 1961.
Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne,* París 1962, 1966 (véase la tesis expuesta por el autor brevemente en *Aristoteles und das Problem der Metaphysik,* «Zeitschrift für philosophische Forschung», XV, 1961, pág. 321-33).

Buchanan, E., *Aristotle's Theory of Being,* Cambridge (Mass.) 1962.
Kraemer, H.J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik,* Amsterdam 1964.
Reale, G., *Teofrasto e la sua aporetica metafisica,* Brescia 1964 (se trata con amplitud el problema de las relaciones entre la metafísica de Teofrasto y la aristotélica).
Boehm, R., *Das Grundlegende und das Wesendliche. Zu Aristoteles' Abhandlung «Über das Sein und das Seiende» (Metaphysik Z),* La Haya 1965.
Kraemer, H.J., *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik,* «Kantstudien», LVIII, 1967, pág. 313-354.
Lesze. E., *Logic and Metaphysics in Aristotle,* Padua 1970.
Happ, H., *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff,* Berlín 1971 (trabajo excelente; el más completo sobre el tema).

Estudios sobre la problemática física y cosmológica

El lector encontrará una bibliografía bastante abundante en las siguientes obras: Schwab, *Bibl. d'Aristote,* pág. 130ss; Überweg-Praechter, *Grundriss,* pág. 105*, 115*ss; Totok, *Handbuch,* pág. 242, 252; Ross, *Arist. Phys.,* pág. VIIIss; Wagner, *Arist., Physikvorlesung,* cit.

Robin, L., *Sur la conception aristotélicienne de la causalité,* «Archiv für Geschichte der Philosophie», XXIII, 1910, pág. 1-28, 184-210 (impreso asimismo en: Robin, *La pensée hellénique des origines à Épicure,* París 1942).
Reiche, L., *Das Problem des Unendlichen bei Aristoteles,* Breslau 1911.
Mansier, A., *Introduction à la Physique aristotélicienne,* Lovaina 1913, ²1946.
Carteron, H., *La notion de force dans le système d'Aristote,* París 1924.
Gohlke, P., *Die Entstehungsgeschichte der naturwissenscharftlichen Schriften des Aristoteles,* «Hermes», LIX, 1924, pág. 274-306.
Theiler, W., *Zur Geschichte der theleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles,* Zurich 1924; Berlín 1965.
Edel, A., *Aristotle's Theory of the Infinite,* Nueva York 1934.
Dehn, M., *Raum. Zeit, Zahl bei Aristoteles vom mathematischen Standpunkt,* «Scientia», LX, 1936, pág. 12-21, 69-74.
Mansion, A., *La Physique aristotélicienne et la philosophie,* «Revue Neosc.», XXXIX, 1936, pág. 5-26.
Le Blond, J.M., *Logique et méthode chez Aristote. Études sur la recherche des principes dans la Physique aristotélicienne,* París 1939.
Riezler, K., *Physics and Reality* (Lectures of Aristotle on modern Physics at an international Congress of science), Yale Univ. Press, New Haven 1940.
Weiss, H., *Kausalität und Zufall bei Aristoteles,* Basilea 1942; Darmstadt 1967.
Verdenius, W.J.-Waszink, J.H., *Aristotle. On Coming-to-be and Passing-away. Some Comments,* Leiden 1946; ²1966.
Giacon, C., *Il divenire in Aristotele,* Padua 1947.
Runner, H.E., *The Development of Aristotle Illustrated from the Earliest Books of Physics,* Kampen 1951.

Mondolfo R., *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica,* Florencia 1956.
Solmsen, F., *Aristotle's System of the Physical World,* Cornell Univ. Press, Ithaca 1960.
Gohlke, P., *Moderne Logik und Naturphilosophie bei Aristoteles,* Paderborn 1962.
Schramm, M., *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie,* Francfort del Meno 1962 (en relación con la bibliografía relativa a las relaciones entre A. y las paradojas zenonianas sobre el movimiento, véase Ross, *Ar. Phys.* cit., pág. XIs).
Wieland, W., *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlische Bedingugen der Prinzipienforschung bei Aristoteles,* Tubinga 1962.
Conen, P.F., *Die Zeittheorie des Aristoteles,* Munich 1964.
Evans, M.G., *The Physical Philosophy of Aristotle,* Albuquerque 1964.
Morau, J., *L'espace et le temps selon Aristote,* Padua 1965.
Woodbridge, F.J.E., *Aristotle's Vision of Nature,* Nueva York 1965.
Dubois, J.M. *Le temps et l'instant selon Aristote,* París 1967 (toda la primera parte de la obra comprendida entre las págs. 15-125, esboza el *status quaestionis* relativo a la temática del tiempo).
Ruggiu, L., *Tempo, coscienza a essere nella filosofia di Aristotele,* Brescia 1968.
Varios autores, *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast,* (actas del 4.° Simposio aristotélico) editado por I. Düring, Heidelberg 1969.

Estudios sobre la problemática psicológica y gnoseológica

Para una bibliografía sobre temas psicológicos, véase Schwab, *Bibl. d'Aristot,* cit., pág. 179ss; Überweg-Praechter, *Grundriss,* cit., pág. 117*; Hicks, *Arist. De anima,* cit., pág. XI-XVII; O. Apelt en Biehl-Apelt, *Arist. De an.* cit., pág. IX-XIII; Totok, *Handbuch,* cit., pág. 142ss, 253ss; F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote,* Lovaina 1948, pág. 319-90. *Status quaestionis* relativo a las interpretaciones genéticas de la psicología, se encontrará en Berti, *La filosofia del primo Aristotele,* cit., pág. 88ss.

Brentano, F., *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre von Noûs poietikós,* Maguncia 1867; Darmstadt 1967 (sigue siendo básico).
Chaignet, A.-E, *Essai sur la psychologie d'Aristote,* París 1883.
Bobba, R., *La dottrina del'intelletto in Aristotele e nei suoi più illustri commentatori,* Turín 1896.
Kurfess, H., *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sogenannten. Noû poietikós und pathetikós,* Tubinga 1911.
Siwek, P., *La psychophysique humaine d'après Aristote,* París 1930.
Cassirer, H., *Aristoteles Schrift «von der Seele» und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie,* Tubinga 1932.
De Corte, M., *Notes exégétiques sur la théorie aristotélicienne du «Sensus communis»,* «New Scholasticism», VI, 1932, pág. 187-214.

De Corte, M., *La doctrine de l'intelligence chez Aristote,* París 1934.
Spicer, E.E., *Aristotle's Conception of the Soul,* Londres 1934.
Schilfgaarde, P. van, *De Zielkunde van Aristoteles,* Leiden 1938.
Shute, C.W., *The Psychology of Aristotle. An Analysis of the Living Beings,* Columbia 1941; Nueva York 1964.
Moraux, P., *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote,* Lieja-París 1942.
Catin, S., *L'intelligence selon Aristote,* «Laval théologique et philosophique», IV, 1948, pág. 252-288.
Nuyens, F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote,* Lovaina 1948 (es el más significativo de entre los escritos relativos a la evolución de la doctrina aristotélica sobre el alma).
Catin, S., *Le nombre des sens externes d'après Aristote,* «Laval théologique et philosophique», VII, 1951, pág. 59-67.
Soleri, G., *L'immortalità dell'anima in Aristotele,* Turín 1952.
Hamelin, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs,* obra publicada con una introducción de E. Barbotin, París 1953.
Mansion, A., *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote,* «Revue philosophique de Louvain», LI, 1953, pág. 444-472.
Barbotin, E., *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste,* Lovaina-París 1954.
Catin, S., *L'object des sens externes dans la conception aristotélicienne de la sensation,* «Laval théologique et philosophique», XV, 1959, pág. 9-31.
Oehler, K., *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles,* Munich 1962.
Lefèvre, Ch., *Sur l'évolution d'Aristote en Psychologie,* Lovaina 1972.

Estudios sobre la ética

Además de los repertorios citados ya muchas veces de Schwab, Überweg-Praechter y Totok, podrán verse también las excelentes bibliografías específicas acerca de la temática moral de Aristóteles en: *Aristotelis Ethica Nicomachea,* ed. Apelt cit., pág. XII-XXIX. En relación con la bibliografía posterior a 1912, podrá verse: Gauthier-Jolif, la *Éthique à Nicomaque,* cit. vol. II, 2, pág. 917-940, que llega hasta 1958, y el suplemento correspondiente a los años 1958-1968 en el vol. I, 1 ([2]1970), pág. 315-334. Son también óptimas las bibliografías de Dirlmeier, *Arist. Nik. Eth.,* cit., pág. 255-264; – , *Arist. Eud. Eth.,* cit., pág. 121-127; – , *Magn. Mor.,* cit. pág. 113-118. *Status quaestionis* de las interpretaciones genéticas de la ética se encontrará en: Berti, *La filos. d. prim. Arist.* cit., pág. 76-87 y, con mayor amplitud, en Zeller-Plebe (parte II, vol. VI de la traducción italiana de la obra zelleriana, concretamente en la nota *La questione dello sviluppo dell'etica aristotelica,* pág. 88-110). Dado el limitado espacio del que disponemos, nos limitaremos aquí a indicar algunas monografías, con la exclusión de muchos de los trabajos de carácter predominantemente filológico y

relativos a la autenticidad y a la génesis de cada uno de los tratados éticos, que se encontrarán en Dirlmeier.

Ramsauer, A.J.G., *Zur Charakteristic der aristotelischen Magna Moralia.* Facsímil, reimpresión Oldenburg 1858 con una introducción de F. Dirlmeier, Stuttgart-Bad Kannstatt 1964.

La Fontaine, A., *Le plaisir d'après Platon et Aristote*, París 1902.

Gillet, M., *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote,* Friburgo 1905, París 1928.

—, *Les éléments psychologiques du caractère moral d'après Aristote,* «Revue des sciences philosophiques et théologiques», I, 1907, pág. 217-238.

Kalkreuter, H., *Die Mesotes bei und vor Aristoteles,* Tubinga 1911.

Kapp, E., *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik,* Friburgo 1912.

Goedeckmeyer, A., *Aristoteles praktische Philosophie*, Leipzig 1922.

Arnim, H. von, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Leipzig-Viena 1924.

Walzer, R., *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlín 1929.

Brink, K.O., *Stil und Form der pseudoraristotelischen Magna Moralia,* Ohlau 1933.

Léonard, L., *Le bonheur chez Aristote*, Bruselas 1948.

Joachim, H.H., *The Nichomachean Ethics*, un comentario dirigido por D.A. Rees, Oxford 1951.

Allan, D.J., *The Practical Syllogism*, en *Autour d'Aristote* (varios autores), Lovaina 1955, pág. 325-340.

Lottin, O., *Aristote et la connexion des vertus morales,* en *Autour d'Aristote,* cit., Lovaina 1955, pág. 343-366.

Bausola, A., *La teologia aristotelica e il valore dell'attività noetica*, en *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, (varios autores) Milán 1956, pág. 26-70.

Ando, T., *Aristotle's Theory of Practical Cognition,* Kioto 1958.

Gauthier, R.A., *La Morale d'Aristote,* París 1958.

Lieberg, G., *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles,* Munich 1958.

Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, París 1963.

Oates, W.J., *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton 1963.

Donini, P.L., *L'etica dei Magna Moralia*, Turín 1965.

Hardie, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968.

Monan, J.D., *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford 1968.

Varios autores, *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik,* actas del 5° Simposio aristotélico, dirigido por P. Moraux y D. Harflinger, Berlín 1971.

Estudios sobre la política

Para una bibliografía completa acerca de la temática política, véanse: Schwab, *Bibliographie d'Aristot.,* cit., pág. 157ss; Überweg-Praechter, *Grundriss,* cit., pág. 119ss; Totok, *Handbuch,* cit., pág. 224ss, 261ss, y la bibliografía citada por Aubonnet, en la introducción a su edición de la *Política* en la «Collection des Univ. de France». En relación con el *status quaestionis* relativo al problema de la *Política,*

véase Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pág. 76-87 y la nota de Plebe, *La questione della composizione della «Politica» dall'«Aristoteles» di Jaeger ai giorni nostri,* en Zeller-Plebe, op. cit., pág. 215-245.

Wilamowitz Moellendorf, U., *Aristoteles und Athen,* 2 vol. Berlín 1983.

Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle,* 1902, Nueva York [2]1959.

Bornemann, E., *Aristotelische Urteil über Platos politische Theorie,* «Philologus», LXXIX, 1923, pág. 70-111, 113-158, 234-257.

Guebbels, B., *Die Lehre des Aristoteles von den arbeitenden Klassen,* Bonn 1927.

Defourny, M., *Aristote, Étude sur la Politique*, París 1932.

Kelsen, H., *La politique gréco-macédonienne et la politique d'Aristote*, «Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique», IV, 1934, pág. 2-79.

Kelsen, H., *The Philosophy of Aristotle and the Hellenistic-macedonian Policy*, «International Journal of Ethics», XLVIII, 1937, pág. 1-64.

Salomon, M., *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden 1937.

Ivánka, E., von, *Die aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders des Grossen*, Budapest 1938.

Ashley, W., *The Theory of Natural Slavery According to Aristotle and St. Thomas,* Notre Dame (Indiana) 1941.

Bagolini, L., *Il problema della schiavitù nel pensiero etico-politico di Aristotele,* «Scienza e filosofia», 1942, pág. 1-38.

Sigfried, W., *Der Rechtsgedanke bei Aristoteles*, Zurich 1947.

Hamburger, M., *Moral and Law: the Growth of Aristotle's Legal Theory,* Yale Univ. Press, New Haven 1951.

Laurenti, R., *Genesi e formazione della Politica di Aristotele,* Padua 1955.

Trude, P., *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie,* Berlín 1955.

Weil, R., *Aristote et l'histoire. Essai sur la Politique,* París 1960.

Braun, E., *Aristoteles über Bürger- und Menschentugend,* Viena 1961.

Ritter, J., *Naturrecht bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts*, Stuttgart 1961.

— ,Varios autores, *La Politique d'Aristote* (Entretiens Fondation Hardt XI), Vandoeuvres-Ginebra 1965. Contiene: Stark, R., *Der Grundaufbau der aristotelischen Politik*; Allan, D.J., *Individual and State in the Ethics and Politics*; Aubenque, P., *Théorie et pratique politiques chez Aristote;* Moraux, P., *Quelques apories de la Politique et leur arrièreplan historique*; Weil, R., *Philosophie et histoire. La vision de l'histoire chez Aristote*; Aalders, H., *Die Mischverfassung und ihre historiche Dokumentation in den Politika des Aristoteles.*

Estudios sobre la poética y sobre la retórica

Sobre la *Poética* existe una bibliografía excelente: Cooper, L.-Gudeman, A., *A Bibliography of the Poetics of Aristotle*, Yale Univ. Press, New Haven 1928, [2]1932, y Herrick, M.T., *A Supplement to Cooper and Gudeman's Bibliography of the Poetics*

of Aristotle, «American Journal of Philology», LII, 1931, pág. 168-174. En relación con los años posteriores a 1932, véase Totok, *Handbuch*, cit., pág. 224ss, 259ss y Zeller-Plebe, op. cit., pág. 298-309.

Rostagni, A., *Aristotele e l'aristotelismo nella storia dell'estetica antica*, «Studi italiani di filologia classica», N.S., II, 1922, pág., 1-147.

Bignami, E., *La catarsi tragica in Aristotele*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XVIII, 1926, pág. 103-124, 245-252, 335-362.

Levi, G.A., *Intorno ad alcuni concetti della poetica aristotelica e di quella platonica*, «Atene e Roma», VIII, 1927, pág. 105-133.

Bignami, E., *La poetica di Aristotele e il concetto d'arte presso gli antichi*, Florencia 1932.

Bignami, E., *Problemi vari sulla poetica di Aristotele*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1933, pág. 353-584.

Montmollin, D., de, *La poétique d'Aristote*, Neuchâtel 1951.

Verdenius, W.J., *Kátharsis tôn pathemáton*, en *Autour d'Aristote* (varios autores), Lovaina 1955, pág. 367-373.

Cooper, L., *The Poetics of Aristotle, Its Meaning and Influence*, Ithaca, Nueva York 1956, ²1963.

House, A.H., *Aristotle's Poetics. A Course of Eight Lectures*, revisado por C. Hardie, Londres-Toronto 1956.

Else, G.F., *Aristotle's Poetics: the Argument*, Cambridge (Mass.) 1957.

Russo, A., *La filosofia della retorica in Aristotele*, Nápoles 1962.

Vattimo, G., *Il concetto di fare in Aristotele*, Cuneo 1971.

Pieretti, A., *I quadri socio-culturali della «Retorica» di Aristotele*, Roma 1973.

Bibliografía acerca de la lógica

Para la bibliografía acerca de la lógica, véase: Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, cit., pág. 84ss; Überweg-Praechter, *Grundriss*, cit., pág. 112ss; Totok, *Handbuch*, cit., pág. 230ss y 249ss. Abundantísima cantidad de indicaciones bibliográficas se encontrarán en I.M. Bochenski, *Formale Logik*, Friburgo-Munich ²1963, pág. 545ss; Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, cit., pág. 349ss; —, *Aristotele, Analitici primi*, cit., pág. 727-772; –, *Analitici post.*, cit., pág. 247-265. En relación con el *Status quaestionis* relativo a la evolución de la lógica, véase Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, cit., pág. 88-100.

Consbruch, M., *Epagoghé und Theorie der Induction bei Aristoteles*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», V, 1892, pág. 302-321.

Maier, H., *Die Syllogistik des Aristoteles*, Leipzig 1896-1900, 3 vol.; reimpresión 1936 y Hildesheim 1969-1970.

Roland Gosellin, M.-D., *Les méthodes de la définition d'après Aristote*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», VI, 1912, pág. 236-252, 661-675.

Geyser, J., *Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles*, Münster 1917.

Shorey, P., *The Origin of the Syllogism*, «Classical Philology», XIX, 1924, pág. 1-19

(véase también *The Origin of Syllogism Again*, ibid., XXVIII, 1933, pág. 199-204).

Calogero, G., *I fondamenti della logica aristotelica*, Florencia 1927, ²1968.

Solmsen, F., *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlín 1929.

Bekker, A., *Die aristotelische Theorie der Möglichkeistsschlüsse*, Berlín 1933.

Regis, L.-M., *L'opinion selon Aristote*, París-Ottawa 1935.

Gohlke, P., *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, Berlín 1936.

Le Blond J.-M., *Eulogos et l'argument de convenience chez Aristote*, París 1938.

— , *La définition chez Aristote*, «Gregorianum», XX, 1939, pág. 351-380.

Kapp, E., *Greek Foundation of Traditional Logik*, Nueva York 1942.

Mansion, S., *Le jugement d'existence chez Aristote*, Lovaina-París 1946.

Lukasiewicz, J., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1951, ²1957 (trad. italiana a cargo de C. Negro, Morcelliana, Brescia).

Negro, C., *La dottrina della categorie nell'omonimo trattato aristotelico*, Pavía 1952.

Platzeck, E.W., *Von der Analogie zum Syllogismus*, Paderborn 1954.

Bourgery, L., *Observation et expérience chez Aristote*, París 1955.

Lugarini, L., *Il problema delle categorie in Aristotele*, «Acme» (anales de la facultad de Filosofia y Letras de la Universidad de Milán), VII, 1955, pág. 1-109.

Viano, C.A., *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Padua 1957.

Riondato, E., *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Padua 1957.

Patzig, G., *Die aristotelische Syllogistik*, Gotinga 1959, ²1963.

Varios autores, *Aristote et les problèmes de méthode*. Actas del 2º Simposio aristotélico, Lovaina 1961.

McCall, S., *Aristotle's Modal Syllogisms*, Amsterdam 1963.

Ebbinghaus, K., *Ein formales Modell der Syllogistik des Aristoteles*, Gotinga 1964.

Plebe, A., *Introduzione alla logica formale attraverso una lettura logistica di Aristotele*, Bari 1964.

Pater, W.-A., de, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Friburgo 1965.

Negro, C., *La sillogistica di Aristotele come metodo della conoscenza scientifica*, Bolonia 1967.

Cosenza, P., *Sensibilità, percezione, esperienza secondo Aristotele*, Nápoles 1968.

— , *Tecniche di trasformazione nella sillogistica di Aristotele*, Nápoles 1972.



Pieper, Josef
EL FIN DEL TIEMPO
ISBN 84-254-1354-0. 12 × 20 cm. 172 págs.

Pocas veces se ha tratado el tema del fin del tiempo de una manera tan objetiva y fría. Y, sin embargo, su lectura pone en marcha un proceso de conversación radical en el corazón del lector, quien, a medida que avanza el discurso del libro, va superando paso a paso los obstáculos. Aquí se evita toda concesión a especulaciones sensacionalistas sobre catástrofes finales tan del gusto de nuestro tiempo. En lugar de ello, se procede a un análisis cuidadoso de lo que puede y de lo que no puede afirmar la historia.

Pieper, Josef
SOBRE LOS MITOS PLATÓNICOS
ISBN 84-254-1339-7. 12 × 20 cm. 88 págs.

Con una cierta sorpresa comprobamos cómo se conserva fresco e inmarchitable el mensaje de los verdaderos mitos narrados en los diálogos platónicos. De repente advertimos un terreno común y apenas imaginable entre el autor antiguo, al que falsamente se le tenía «por interesante sólo en el plano histórico», y el lector moderno que los descubre como su coetáneo.

Seiffert, Helmut
INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA
ISBN 84-254-0648-X. 14 × 22 cm. 292 págs.

La lógica es necesaria en todo ámbito objetivo. De ahí que este libro del profesor Seiffert esté concebido como una introducción a la lógica general, a la lógica para cualquier disciplina imaginable en el campo de las ciencias y de la naturaleza. Ello, junto con una notoria claridad de exposición, hace esta obra interesante para un amplio círculo de lectores.

Seiffert, Helmut
INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA DE LA CIENCIA
ISBN 84-254-0646-3. 16 × 25 cm. 560 págs.

El libro primero cubre todo lo relativo al análisis del lenguaje, la deducción y la inducción. El libro segundo, quizá el más original de la obra, estudia la fenomenología, la hermenéutica y el método histórico filológico. La última parte de la obra está consagrada a la dialéctica como método interpretativo de uso universal en todos los sistemas asociados de cerca o de lejos a la filosofía de Hegel y de Marx.

Editorial Herder S.A., Provenza 388, 08025 BARCELONA

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

Con la publicación de esta serie, Editorial Herder se propone examinar la forma en que cierto número de pensadores o de escuelas filosóficas modernas aborda algunas de las cuestiones fundamentales que tiene planteadas el hombre de hoy. Tomos publicados hasta el presente (tamaño 14,1 × 21,6 cm; rústica):

1. **Broekman,** El estructuralismo. *Segunda edición, 204 páginas.*
2. **Dartigues,** La fenomenología. *Segunda edición, 196 páginas.*
3. **Levesque,** Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios. *152 páginas.*
4. **Arvon,** Bakunin. Absoluto y revolución. *116 páginas.*
5. **Peursen,** Orientación filosófica. *Segunda edición, 372 páginas.*
6. **Suances Marcos,** Max Scheler. Principios de una ética personalista. *184 páginas.*
7. **Post - Schmidt,** El materialismo. Introducción a la filosofía de un sistema. *80 páginas.*
8. **Viallaneix,** Kierkegaard. El único ante Dios. *164 páginas.*
9. **Bochenski,** ¿Qué es autoridad? *156 páginas.*
10. **Hubbeling,** Spinoza. *164 páginas.*
11. **Lacroix,** Filosofía de la culpabilidad. *192 páginas.*
12. **Cuéllar Bassols,** El hombre y la verdad. Una filosofía de la atentividad. *324 páginas.*
13. **Brandenstein,** Cuestiones fundamentales de la filosofía. *240 páginas.*
14. **Brandenstein,** Problemas de una ética filosófica. *176 páginas.*
15. **Dumoulin,** Encuentro con el budismo. *228 páginas.*
16. **Reale,** Introducción a Aristóteles. *212 páginas.*
17. **Sánchez Meca,** Martin Buber. Fundamento existencial de la intercomunicación. *200 páginas.*
18. **Thorp,** El libre albedrío. Defensa contra el determinismo neurofisiológico.
19. **Craemer,** Alberto Magno.
20. **Fischer,** Galileo Galilei.

Editorial Herder S.A., Provenza 388, 08025 BARCELONA